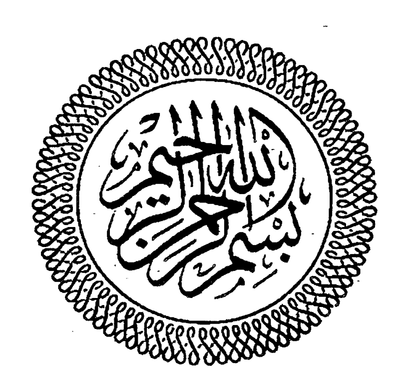
مفهوم "النقد" فى الفلسفة الحديثة

"دراســة فــى المنهــج"

د. سامية عبد الرحمن
جامعة عين شمس

٢٠٠٠

الناشر
دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ ش سيف الدين المهرانى - الفجالة
ت : ٥٩٣٤٥٩٨ - محمول : ٠١٢/٢٣٨٣٩١٩


بسم الله الرحمن الرحيم



«من المؤكد أن من تذوق النقد مرة يأنف دائما من اللغو الدوجماطيقى الذى كان يرضى به مرغماً فى الماضى ، لأن العقل فعلاً لم يجد أمامه شيئاً يتزود به أفضل من هذا الزاد» .

«إن استنشاق هواء فاسد باستمرار لا يمنع الإنسان تماماً من التنفس» .

كانط

تصدير

النقد الفلسفى جزء لا يتجزأ من ماهية الفلسفة ، بدونه لا يمكن لأى فكر أن يتقدم . والمنهج الذى تلتزمه الفلسفة فى شتى أبحاثها هو المنهج العقلى النقدى ،

والروح الفلسفية روح نقدية فى جوهرها ، لا تأخذ الموروث والشائع والمتداول من الأفكار والآراء كما هو ، ولا تسلم بشئ إلا بعد البرهان العقلى الدقيق .

والحق أن كل من يزعم لنفسه أنه استطاع أن يرى بوضوح كل شئ إنما يقلع عن البحث والتفلسف .

وإذا كان الرجل العادى يرى كل شئ طبيعياً ومألوفاً ، فإن المفكر أو الفيلسوف لابد أن ينظر إلى العالم والأشياء نظرة الفاحص المدقق الناقد .

وقديماً قال أرسطو إن الفلسفة بدأت مع الدهشة ، ونحن نقول إن الفلسفة تبدأ مع النقد والتفرد والذاتية ، والبعد عن التقليد .

وإذا كان البعض قد وقع تحت سحر الدوجماطيقية فأراد للفلسفة أن تتخذ صورة مغلقة ، فإن من واجبنا أن نثور على هذه النزعة المذهبية الجامدة ، كى نترك لأفكارنا الحرية ، ولن يتحقق

هذا إلا بالنقد .

وإذا كان النقد عماد الفلسفة وأهم ما يميزها ، فإن ذلك يصدق بوجه خاص على الفكر الفلسفى الحديث ، الفلسفة الحديثة هى أولاً وقبل كل شئ فلسفة نقدية تعُنى بمشكلة المعرفة أكثر مما تهتم بمشكلة الوجود . والنقد الذى يرتكز على التمسك بالعقل وإعلاء كلمته إنما هو شيئاً ضرورياً حتى لا تتحول الأفكار الفلسفية إلى دراسات عقيمة ومذاهب مغلقة .

وإذا كنا نتحدث عن العقل ، المنهج النقدى وضرورة تمسكنا به ، فهذا ما دعانا إلى دراسة هذا الجانب المحورى الهام ، وتوضيح هذا المعنى فى ابرز الاتجاهات النقدية فى الفلسفة الحديثة ، ذلك أن هذه الآراء النقدية قد أدت إلى ما يمكن أن نطلق عليه ثورة وتجديداً وتغييراً جذرياً فى الفكر الفلسفى الحديث .

لهذا كان من الأهمية بمكان تناول هذه الرؤى المختلفة وعرضها بالنقد والتحليل ، خاصة أن مفهوم النقد سيظل يحتل مكان الصدارة فى كل فكر فلسفى مبدع وخلاق .

ويتضمن البحث مقدمة وثلاث فصول وخاتمة ، يكمل كل منها الآخر ويكتمل به .

تتضمن المقدمة التمهيد للنقد وبدايات الفكر النقدى فى عصر النهضة ، ذلك أن النقد العقلى قد تحرر على يد مفكرى هذا العصر من السلطة الدينية وسرعان ما اتجه باهتمامه نحو الذات نفسها ، بوصفها مصدر كل معرفة .

وأوشكت حركة التحرير فى عصر النهضة أن تقوض سلطان رجال الدين ، بدأ هذا العصر بالثورة على التقليد والمنقول ، ونادى بالإصلاح الدينى ، والأخذ بوسائل التقدم العلمي ، وأهم ما يميزه ، رفض رجاله ذلك التسليم الأعمى والانقياد المطلق الذى اشتهر به المدرسيون ، ودعوتهم إلى تحكيم العقل فى مختلف الأمور وتخلصهم من سلطتى الكنيسة وأرسطو معاً .

كما تشتمل هذه المقدمة على أهم السمات التى يتميز بها الفكر الغربى الحديث الذى تمخض عن عصر النهضة .

أما الفصل الأول يتقدم لنا "الإتجاه النقدى عند بيكون وديكارت" جاء بيكون وديكارت ووضعا الدين بكل احترام خارج نطاق الأفكار العقلية ، وعملا على تأسيس الفلسفة الحديثة بالاستناد إلى العقل وحده .

طالب كل منهما بالتحرر من سلطان القديم واتخاذ منهج خاص فى البحث يؤدى إلى معرفة صحيحة .

وإذا كان ديكارت قد ثار على المنطق الأرسطى ، فما ذلك إلا لأنه قد وجد فيه السبب المباشر لتلك النزعات التوكيدية القطعية Dogmatisme التى سيطرت على فكر العصور الوسطى .

أما ديكارت فقد أراد أن يحرر الفكر ويدعو إلى اليقين وجاءت فلسفته فلسفة للوعى والحرية الإنسانية . وكان "المقال فى المنهج" أصدق تعبير عن أصالة الفكر الديكارتى حيث قدم لنا منهجاً عقلياً يبدأ بالبداهة ولا يفرض قيوداً على العقل .

حاولنا أن نبين فى هذا الفصل كيف أن بيكون وديكارت من أصحاب المناهج التى قامت بثورة على المناهج القديمة ، وقدمت لنا رؤية نقدية جديدة للفكر الفلسفى .

أما الفصل الثانى فنعرض فيه لنموذج آخر للإتجاه النقدى ممثلاً فى "اسبينوزا" الذى يعد منوراً بكل معنى الكلمة ، فقد حاول التمسك بالعقل إلى أبعد مدى ، وأخضع للنقد كل الجوانب المعرفية بما فى ذلك الدين . فاسبينوزا هو الديكارتى الوحيد الذى استطاع أن يطبق المنهج الديكارتى تطبيقاً جذرياً فى المجالات التى استبعدها ديكارت من منهجه ، خاصة فى مجال الدين ، أعنى الكتب المقدسة ، العقائد ، والتاريخ المقدس .

ومن خلال " رسالة فى اللاهوت والسياسة " قام بثورة حقيقية فى الفكر الدينى والواقع السياسى ، وحاول فيها الإلتزام بالمنهج العقلى وتطبيق العقل فى شتى مجالات فكره ونتيجة لهذا المنهج النقدى الذى اتبعه اسبينوزا ، والذى هدف به إلى تحرير العقول من البدع والخرافات ، سنراه يتبنى الأفكار الواضحة والمتميزة ، ويبتعد عن كل ما هو عامى مبتذل ، ويفصل تماماً بين مجالى الفلسفة واللاهوت حيث أن لكل منهما مجاله الخاص . ونراه يقدم لنا تصوراً للدين يختلف والتصور المألوف (التقليدى) ، ويخرج النبوة من دائرة الأفكار الواضحة إلى آخر ما سنراه فى ثنايا هذا البحث .

أما الفصل الثالث فنقدم فيه لمفهوم النقد عند كانط الذى يعد بحق رائداً للاتجاه النقدى فى الفكر الحديث ، وتعد فلسفته منذ بدايتها فلسفة نقدية متفتحة وليست مذهباً دوجماطيقياً متحجراً . كما تعد فلسته مرآه لعصر " التنوير " الذى من أهم سماته الدعوة إلى الحرية ، التمسك بالعقل ، رفض التقليد على نحو ما سنرى .

وتأتى الخاتمة لتقدم لنا تقييم نقدى لهذه الرؤى التى قدمنا لها، وتوضح لنا إلى أى حد استطاع هؤلاء المفكرين أن يحدثوا ثورة

فكرية هائلة فى تاريخ الفكر الحديث ، وإلى أى حد بقيت رسالتهم الفكرية حية فى صميم الفكر الفلسفى المعاصر .

ونحن لا ندعى – فى هذا العـــمل – الإحـــاطة الكاملة بكل الاتجاهات النقدية فى الفكر الحديث ، وحسبنا أن نقول أننا حاولنا أن نلقى الضوء على أبرز هذه النماذج التى توضح أبعاداً مختلفة للنقد فى هذا العصر وتوضح سماته .

ونسأل الله التوفيق والسداد .

سامية عبدالرحمن



مقدمة

التمهيد للنقد :

تحرر النظر العقلى عند اليونان من كل قيد ، لأن العقل كان الدافع الأساسى لاكتشاف الحقيقة ، ولكن مفكرى المسيحية منذ عصورها الأولى قد جنحوا إلى رفض هذا المبدأ ، ووجهوا نشاط العقل إلى خدمة الدين . فسلك المتفلسفة فى أوربا المسيحية مسلك المتكلمين فى الإسلام ، وأقاموا منهج البحث على أساس البدء بالاعتقاد بصحة ما أنزل به الوحى ، ثم استخدام العقل فى محاولة تأييده والبرهنة على صحته ، على عكس ما يقضى به منهج البحث عند الفلاسفة والعلماء معاً ، من عدم التسليم برأى ما ، إلا بعد إقامة البرهان على صحته بالنظر العقلى الحر ، أو الاختبار التجريبى [1] .

هكذا استخدمت الفلسفة – على يد فلاسفة العصور الوسطى – كأداة للتوفيق بين العقل والنقل ، أو بين الحكمة والشريعة – فيما يقول ابن رشد ، بل استخدمت عند علماء اللاهوت فى الغرب وأهل الكلام فى الإسلام ، لتأكيد تعاليم العقيدة الدينية .

فالقديس أوغسطين ٣٥٤ – ٤٣٠ يرى أن الإيمان يسبق العقل ويساعد عليه ، بل ويقول : " آمن كى تعقل " .

فالإيمان يجعل العقل أقدر على كشف الحقيقة وأكثر تهيؤاً لقبولها . ويرى القديس : انسلم ١٠٣٣ - ١١٠٩ أن الإيمان ضرورة للعقل وشرط لصحة تفكيره .

أما القديس توما الاكويني ١٢٢٥ - ١٢٧٤ فإنه يميز بين ميدان العقل والإيمان ، ويرى أن العقل وظيفته أن يهيئ لنا النظر ويقودنا إلى الإيمان [٢] .

ولهذا كان البحث فى العصر الوسيط إجمالاً لا يرمى إلى كشف جديد ، وارتياد مجهول ، لأن الحقيقة معروفة نزل بها الوحى الإلهى ، والسابقون من أهل الفكر الدينى الذين اعتمدتهم الكنيسة لم يبقوا مجالاً لمجدد ، وانصبت الدراسات الفلسفية فى شتى صورها فى قوالب لاهوتية محضة ، وحتى العلوم الطبيعية كانت - فيما يقول هوايت - موضع استخفاف ما لم تسخر لإقرار ما جاءت به الكتب المقدسة .

عصر النهضة :

انفرد الوحى بالنفوذ قروناً طوالاً ، ومع أواخر العصر الوسيط نزعت أوربا إلى إحياء ما اندثر من تراث الفكر القديم ، واسترد العقل سلطانه ، وتمكن من احداث انقلاب شمل مرافق الحياة

كلها ، وامتـد من ايطـاليـا إلى أوربا الشمـالية ، فكان هذا عصـر النهـضـة الذى شـغل القـرنين الخـامس عشـر والسـادس عـشـر ، Renaissance * الذى حمل الثورة على الروح الدينى الصوفى الذى

---

* هناك أربع حركات كبرى تحدد معالم فترة الانتقال التى امتدت منذ وقت تراجع العصوير الوسطى ، حتى القفزة الكبرى إلى الأمام فى القرن السابع عشر .
حين بدأت نظرة العصور الوسطى إلى العالم فى الاختفاء خلال القرن الرابع عشر ، أخذت تظهر بالتدريج قوى جديدة عملت على تشغيل العالم الحديث كما نعرفه اليوم .
(١) أولى هذه الحركات هى النهضة الإيطالية فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وظهر ذلك واضحاً فى الفنون والعلوم ، وكان يمثل خروجاً على التراث الكنسى السائد فى العصور الوسطى فبينما كانت الاهتمامات اللاهوتية تسود الجو العام فى العصور الوسطى ، أصبح مفكرو عصر النهضة أكثر اهتماماً بالإنسان .
(٢) ومن هذه الحقيقة استمدت الحركة الثقافية الجديدة اسمها وهو " النزعة الإنسانية Humanism ، التى كانت ثانى العوامل الكبرى الجديدة المؤثرة فى هذه الفترة ، والتى لم يقتصر اهتمامها على الإنسان فحسب ، بل أيضا على اهتمامها الشديد بالعلوم الإنسانية كالفلسفة والتاريخ والأدب والشعر .
(٣) وفى ألمانيا كانت الحركة الإنسانية معاصرة للإصلاح الدينى ، الذى أتى به مارتن لوثر ، وهو ثالث العوامل التى ازالت عالم العصور الوسطى .
(٤) أما التطور الرابع الهام فقد نشأ مباشرة ، من إحياء الدراسات التجريبية ، وهو الإحياء الذى استهلته حركة النقد عند أوكام Occam ، ثم بعد ذلك اكتشاف نظام مركزية الشمس على يد كوبرنيقوس .
ومنذ القرن السابع عشر احرزت العلوم الفزيائية والرياضية تقدماً سريعاً ، واستطاعت عن طريق تطويرها الهائل للتكنولوجيا أن تضمن السيادة للغرب .
- ولقد كانت النظرة العامة التى تولدت عن نمو البحث العلمى هى فى أساسها نظرة اليونانيين وقد بُعثت من جديد .

ساد تفكير العصور الوسطى ، وارتد العقل الذى استمسك به اليونان قديماً وأخذ يعتز بمنطقه .

والنهضة تعنى الثورة على القديم وتحطيم أغلاله ، وإكمال ما فيه من نقص .

فعصر النهضة يمهد لظهور الفكر الحديث ، الذى يعد حديثاً فى خصائصه ومميزاته وطرقه ومناهجه .

لقد كان العالم بالنسبة لإنسان العصور الوسطى حيزاً ساكنا متناهياً ، محكم التنظيم ، فلكل شئ وظيفته المقدرة ، أما عصر النهضة فقد زعزع بجرأة أركان هذه الصورة الهادئة المسالمة . فمن جهة أصبحت هناك ثقة بقدرة الإنسان وسيطرته على الطبيعة .

وقد حاولت الكنيسة أن تفرض سلطتها بتطويق انتشار البدع الجديدة - فيما ترى - ولكن دون نجاح كبير - ومع ذلك فإن محاكم التفتيش استطاعت حتى عام ١٦٠٠ أن تدين جور دانو برونو G. Bruno وتحكم عليَّه بالموت حرقاً .

ولكن تم التحرر تدريجياً من قيود نظرة العصور الوسطى فى كافة الميادين . (٣)

كان هذا هو المناخ العقلى الذى بدأ فيه نمو العلم الحديث . ولقد كان للكشوف العلمية أهمية كبرى فى أبحاث جاليليو وخاصة فى ميدان الفلك . وكان من المحتم أن يقع صدام بين جاليليو ورجال الدين المحافظين . وبالفعل أدين فى عام ١٦١٦ فى جلسة مغلقة لمحاكم التفتيش ، كما أن سلوكه دفعه مرة أخرى إلى المحاكمة العلنية ١٦٣٣ .

وتوالت الكشوف فى مجال الديناميكا على يد اسحق نيوتن ١٦٤٢ - ١٧٢٧ وقد عرض لقوانين الحركة فى كتابه "المبادئ الرياضية" للفلسفة الطبيعية ١٦٨٧ .

هذا وقد شهد القرن السابع عشر كشوفاً أخرى هائلة فقد نشر بحث جلبرت Gilbert من المغناطيسية ١٦٠٠ ، كما عرض هوجز النظرية التموجية فى الضوء ، وظهرت كشوف هارفى عن الدورة الدموية ١٦٣٨ .

وهكذا لم تعد الأداة القديمة (أو الاورجانون) التى وضعها أرسطو وهى القياس صالحة لتحقيق التقدم العلمى ، وبدا من الضرورى قيام أداة جديدة .

أدت هذه النهضة العلمية إلى نشأة حركة عقلية واجتماعية تكفلت بتبديد الظلام ومهدت الطريق لتقويض السلطة الدينية

وتحرير العقل من قيود الأسر ، ونتيجة لهذا أحس الإنسان بإنسانيته وفرديته ، وشعر - فى هذا العالم الجديد - بأنه محتاج إلى مرشد يهديه سواء السبيل . وكان من أثر هذا التطور اشتداد حركة الإصلاح الدينى التى تولت بالنقد اكبر هيئة دينية مقدسة ، وأتاحت لغير الكنيسة تفسير الأناجيل ، وبهذا نادى زعماؤها إلى تحرير العقل من قيود العقيدة الدينية ، كما انبعثت صحية روجر بيكون بالدعوة إلى التجربة والاختبار .

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا أن الآراء العلمية التى جاء بها كل من جاليليو وكوبر نيقوس وفرانسيس بيكون ونيوتن هى العامل الأكثر تأثيراً فى بلورة العقلية الغربية الحديثة . لقد أحدثت تلك الآراء رجع عنيف من قبل الكنيسة الكاثوليكية ، وسببت صدمة هائلة للمتدينين المسيحيين الذين رأوها مناقضة تماماً لكل الآراء المقدسة الانجيلية التى آمنوا بها ووقروها قروناً طويلة .

على أية حال فإنه يمكن القول بأن " النقد فى الفكر الحديث " بدأ عندما حاول روجر بيكون R. Bacon ١٢١٤ - ١٢٩٤ أن يفكر بطريقة مستقلة ، متحرراً من الآراء والمعتقدات السابقة الدينية التى سيطرت على التفكير الإنسانى طوال العصور الوسطى .

سبق روجر بيكون عصره وزمانه فى ثورته على الجهل والتمرد على حكم السلطان ، والدعوة إلى التجربة العلمية وميله إلى الاحتكام إلى التجربة فى كل معرفة نستقيها من الطبيعة وكشف مغالطات السحرة وأضاليلهم ، وقام بنقل خلاصة المنهج العربى الإسلامى فى مجال العلم والفلسفة إلى العالم الغربى ، والتى استفاد منها كل من خلفه فرنسيس بيكون ، وديكارت فيما بعد ، وكانت الدعامة التى قامت عليها طريقتهما المنهجية والعلمية . (٤)

العصر الحديث :

ضاق رواد الفكر الحديث بهذا المنهج المتزمت ، فنزعوا فى مطلع العصر الحديث إلى وضع مناهج لكشف الحقيقة ، وكانت النزعة القائمة عند قادة الفكر الأوربى فى مطلع هذا القرن ترمى إلى التسامى بالعقل وتمجيده على حساب السلطة الدينية ، وتأبى الاذعان للكتاب المقدس مصدراً للحقائق .

كانت فلسفة هذا العصر فى جملتها امتداداً لتفكير عصر النهضة من حيث أنها ثورة على السلطة العلمية ممثلة فى أرسطو والسلطة الدينية ممثلة فى رجال الكنيسة .

ومنذ ذلك الوقت - القرن السابع عشر - أخذ رواد الفكر يحررون العقل من قيوده ، وبدا هذا أوضح ما يكون عند فيلسوفين افتتحا فلسفة العصور الحديثة هما فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ ، والمدرسة التجريبية الانجليزية من ورائه ، وديكارت + ١٦٥٠ ومن ورائه اتباعه من الفلاسفة العقليون .

فرنسيس بيكون فى منهجه التجريبى ، فى منطقة الجديد Novum Organum والذى عارض به منطق أرسطو الذى بسط نفوذه على المفكرين ، واستهجن تسخير العلم لخدمة الدين واعتبر هدف النظر العقلى فهم الطبيعة لاستقلالها ، والافادة منها فى دنيانا الحاضرة ، عن طريق دراستها دراسة قائمة على المشاهدة والاستقراء التجريبى ، وبذلك انفصل العلم عن الدين ، وابتعد عن ثرثرة الجدل الارسطى فى العصر المدرسى ، وأصبحت الحقيقة لا تجئ بإملاء الكنيسة ، ولا تستقى من الكتب القديمة فأدى هذا كله إلى تمكين العقل من تحقيق الغاية التى يهدف اليها البحث العلمى من حيث السيطرة على الطبيعة لصالح الإنسان .

أما ديكارت فقد شارك المدرسة التجريبية فى الاستخفاف بالمنطق الصورى ، والرغبة فى ربط الفلسفة بالحياة العملية ، وإن خالفه فى الاعتماد على العقل دون التجربة مصدراً للحقيقة (٥) .

ورغم اختلاف كل منهما منهجاً إلا أن كلاهما ظلا متحدين فى معارضة الأفكار التقليدية والعلم القديم الذى كانت تتبناه الكنيسة وتقوم عليه .

وقبل أن نعرض لبدايات النقد فى الفكر الفلسفى الحديث عند كلا من بيكون وديكارت نحاول أن نستخلص أهم ما تميز به الفكر الحديث :

١- أهم ما يميز الفكر الحديث ، رفض مفكريه ورجاله ذلك التسليم الأعمى والانقياد المطلق الذى اشتهر به المدرسيون ، ودعوتهم إلى الشك وتحكيم العقل فى مختلف الأمور ، وتخلصهم من سلطتى الكنيسة ، أرسطو فى آن واحد .

وكان من أهم العوامل التى ساعدت على الإطاحة بالنفوذ الهائل للكنيسة النزعة العقلانية الجامحة ، والمائلة إلى النقد والتحليل ، وعدم التصديق بالأساطير التى كانت السمة المميزة لعلوم الكنيسة .[٦]

٢- فصل الدين عن الفلسفة ، حتى يمكن البحث فى طلاقة والتفكير فى حرية وجرأة .

٣- وضع النظريات الأرسطية موضع النقد وحل المنهج النقدى محل المنهج الأرسطى الجدلى ، بعد رجال الفكر الحديث ، عن تلك

المناقشات اللفظية والبرهنة القياسية ، ووجهوا أعمالهم إلى ضرب من النقد الفكرى الذى يتبع الذهن فى حركته ويحلل أحكامه واستنتاجاته ويبين العلاقة بين المحسوس والمعقول .

٤- إذا كانت الفلسفة الحديثة قد بدأت بالثورة على القديم فليس معنى ذلك أنها أصبحت مقطوعة الصلة بما قبلها ، فمن العبث أن يظن أن التفكير الفلسفى فى القرن السابع عشر إتخذ اتجاهاً يخالف – من جميع الوجوه – كل الاتجاهات السابقة ، أو أن هناك انقطاعاً أو تبايناً تاماً بين الفلاسفة القدامى والمحدثين .

هناك قنوات متصلة بين القديم والحديث ، ومن واجبنا أن نكشف عنها ، إن الفلسفة الحديث التى غلفت الحقيقة بغلاف العلم الكمى ، مازالت تناقش العديد من قضايا الفكر القديم والوسيط ، وبعيداً عن كل النظريات الوضعية المتطرفة فإن عصر العلم ليس معناه بالضرورة عصر التنكر للميتافيزيقا واللاهوت .

٥- تغير نظرة الإنسان إلى الكون .

بعد أن كانت النظرة الدينية هى السائدة ، أصبح نظرة الإنسان إلى الكون يشكلها الكُتاب والمفكرون الذين كانوا رموزاً للنهضة والفكر الغربى الحديث الذى انبثق عنها مثل ديكارت وبيكون ، جاليليو ، نيوتن وروسو وغيرهم .

(٦) تميزت العقلية الغربية الحديثة بالنزعة الإنسانية Humanism ، والاتجاه الفردى الاستقلالى ، وسقوط هيمنة الكنيسة ورموزها بزوال سيطرتها على حياة ومقادير البشر . أصبح الناس أحراراً يؤمنون بما يشاؤون ، ويستكملون حياتهم بالطريقة التى تروق لهم بعيداً عن النمطية وعن أشكال حياتية مفروضة عليهم من الخارج .

(٧) أدى المنهج العلمى فى الفكر الحديث إلى زيادة قدرة الإنسان وسيطرته على الطبيعة وتسخيره لمواردها .[٧]

ومع مرحلة الفكر الحديث بدأ يقين الإنسان بالعلم . لقد سعى فلاسفة العصر الحديث إلى جعل الحقيقة العلمية أساساً ترتكز عليه الحقيقة الفلسفية مثل فرنسيس بيكون وليبنتز ، أو أن تكون الحقيقة العلمية نتيجة لازمة للحقيقة الفلسفية مثل ديكارت حين يؤكد أن الفلسفة شجرة جذورها الميتافيزيقا ، جذعها علم الطبيعة ، فروعها الطب والميكانيكا والأخلاق .

- ويمكن القول أنه بفضل العرب وتأثير حضارتهم على الحضارة الأوربية ، حدثت نهضة علمية فى العالم الغربى أدت إلى تقدم العلم والتكنولوجيا - وأصبح العلم هو المصدر اليقينى للحقيقة التى لا يمكن الشك فيها .

هكذا انتقل الفكر الغربى من القرون الوسطى إلى عصر النقد والتنوير ، عصر العقل ، وذلك من خلال صراع عنيف قادة العقل الأوربى ، شارك فيه رجال الدين والفكر والفلسفة ، استهدف جميعهم إلغاء المجتمع القائم ، والسعى إلى تأسيس مجتمع جديد .

إتجه النقد - كما أوضحنا - إلى الكنيسة التى قيدت العقل وحجبت الحقيقة فى عالم الغيبيات ، وأدى هذا النقد - على نحو ما سنرى - إلى تنوير الدين ذاته ، وإعمال العقل فى مقولاته واستعادة العلاقة المباشرة بين الإنسان والله .

ومثلما اتجه النقد إلى الدين تناول الفلسفة ، حيث تعرضت الإنساق الفلسفية القديمة لنقد عقلى صارم ، خاصة الفلسفة الأرسطية ، وتأكد للعلماء أن كثيراً من القضايا الأرسطية غير صادقة فى مضمونها ، لأنها فلسفة منطقها منقطع بالواقع ، تعتمد على القياس والاستنباط إلا أنه لا يضيف لمعرفتنا شيئاً .

- لقد كان عصر الفكر الحديث ، عصر التنوير ، دعوة إلى التقدم ، وإتجاهاً إلى إعمال العقل بدلاً من الركون إلى غيبيات ذات طابع عاطفى ، هذا هو النقد ، وهذا هو شعاره الإيمان بالتقدم ، العقل ، الحرية ، قدرة الإنسان على التغيير . (٨)



مفهوم العقل فى الفكر الحديث (العقل النقدى)

ومعنى ذلك أن مفهوم العقل قد تغير وتطور مفهوم التجربة لدى العلماء . وإذا أردنا أن نحدد مفهوم العقل الحديث لقلنا إنه العقل الذى ينشد حرية الفكر ويريد أن يتخلص من كل أثر للعاطفة أو الخيال . كان تفكير القدماء يختلط بقدر كبير من الاوهام والخيالات فثار عليه العقل الحديث ، ورفض فكرة التقليد واحترام آراء القدماء باعتبارها حقائق لا يمكن تغييرها أو تبديلها ونادى بضرورة انطلاق التفكير من العقل ذاته كنبع جديد ومصدر أصيل للعلم والمعرفة . وبذلك يتحرر العقل القادر على التفكير بذاته من كل عبودية للأحكام المسبقة والآراء التقليدية القديمة .



هــوامش المقدمــة

(١) د. توفيق الطويل : قصة الصراع بين الفلسفة والدين ط ٣ ١٩٧٩ دار النهضة العربية ص ٩٦ .

(٢) د. توفيق الطويل : اسس الفلسفة ، ط ٧ ١٩٧٩ ص ١١٨ ، قصة الصراع . الفصل الثالث من الطبعة ٢ د. حسن حنفى . نماذج الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط .

(٣) برتراند رسل : حكمة الغرب حـ ٢ . الفلسفة الحديثة والمعاصرة ترجمة فؤاد زكريا . ص ١٧ : ٢٦ . المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب . الكويت – ديسمبر ١٩٨٣ .

(٤) محمد على أبو ريان : الفلسفة الحديثة ص ١٨ وما بعدها .

(5) F . Meyar : History of modern philosophy . 1951 .

(6) The Encyclopidie Britanica P. 887 - 894 .

(7) O' Connor . D. J. Acritical History of western ph. macmillon . London .1964 . P. 142 - 146 .

(8) Hoffding, Harold : Ahistory of modern ph . vol I . P. 203 .




الفصل الأول
النقد عند بيكون وديكارت

فرنسيس بيكون * ١٥٦١ - ١٦٢٦

شكل الفكر الفلسفى النقدى الحديث ثورة على الغيبيات - عالم الأسرار - وطالب بضرورة الاستعانة بالعقل لفهم الواقع المحيط به ، والتعرف على طبيعة الظواهر المكونة للعالم ، والكشف عن مجموعة القوانين التى تحكمه .

- عند ما نذكر الفلسفة الحديثة ، يذكر اثنان من اعلامها وهما بيكون ، ديكارت . فكل منهما طالب بالتحرر من سلطان القديم ، وهو سلطة أرسطو التى لم يكن أحد من قبل يجرؤ على نقدها ، وكل منهما اتخذ منهجاً خاصاً فى البحث يؤدى إلى معرفة صحيحة، فهما من أصحاب المناهج ، وإن اختلف منهج كل منهما . بيكون صاحب منهج استقرائى تجريبى ، وديكارت صاحب منهج عقلى تأملى .

---

* كان بيكون ، شأنه شأن أقطاب عصر النهضة ، متعدد الاهتمامات فكتب فى القانون والتاريخ ، واشتهر بمقالاته Essays .

أما أشهر كتب بيكون الفلسفية هو تقدم المعرفة The Advancement of learning الذى نشر عام ١٦٠٥، وهو كتاب يمهد فيه بيكون الأرض لأبحاثه التالية. وهدف الكتاب - كما يوحى عنوانه - هو توسيع نطاق المعرفة وزيادة سيطرة الإنسان على ظروفه وبيئته .

أما فى المسائل الدينية فدعا إلى أن يهتم الإيمان والعقل كل بميدانه الخاص دون أن يجور أحدهما على حدود الآخر .

وأكد بيكون - فيما يتعلق بتحقيق المعرفة العلمية بمعناها الصحيح - أننا بحاجة إلى منهج أو أداة جديدة للكشف تحل محل نظرية القياس القديمة التى أصبح إفلاسها واضحاً للعيان . وقد وجد بيكون هذا المنهج فى الصيغة - الجديدة التى وضعها للاستقراء .

– يقول بيكون عن نفسه فى وصفه لطالب المعرفة أو الفيلسوف وجدت أنى لا أصلح لشئ أكثر من طلب الحق ، فقد وهبنى الله عقلاً نافذاً ، يبصر ما فى الأشياء من مشابهات ومفارقات ، رغبة فى البحث ، وصبراً على الشك ، وغراماً بالتأمل ، والاستعداد للمراجعة ، والعناية بالترتيب . ولما كنت شخصاً لا يجرفه تيار القديم ولا يفتنه الجديد ، ولا يحب الانقياد ، وجدت أن فطرتى تألف الحقيقة ، وتتصل بسبب إليها .(٢)

من هذا النص تتضح خصائص الفلسفة أو الفيلسوف وهى العقل الفاحص ، النقد ، التأمل .

– حارب بيكون السلطة فى مختلف صورها مصدراً للحقيقة ، واعتبر التجربة مصدرها الصادق ، وأبعد سلطان النقل عن مجال البحث العلمى .

كان بيكون أول من وضع أساس المنهج التجريبى الحديث فى أوربا حسب ما أجمع عليه جمهرة الباحثين . وقد سمى كتابه " فى المنهج " الاورجانون الجديد Novum Organum ليرد به على أورجانون ارسطو القديم ، فاستبدل بنموذج التفكير القياسى الصورى نموذجاً جديداً قوامه الملاحظة والتجربة . ويتألف هذا المنهج الجديد من جانبين :

أحدهما سلبى نقدى ، الآخر إيجابى بنائى .

غرض الأول تطهير العقل مما يحويه من أخطاء ، وما ينطوى عليه من عوائق تحول دون الكشف عن الحقيقة . (٣)

كان العلماء القدماء يعتقدون أنه ليس بمقدرة الإنسان أن يغير شيئاً فى الطبيعة . أما بيكون فقد اعتقد أن الهدف الأسمى للعلم يجب أن يكون زيادة قدرة الإنسان على الأشياء ، وذلك لن يكون إلا بفضل العلم التجريبى ، والتقدم التكنولوجى الذى أسهم بنصيب وافر فى تطوره .

" إن الإنسان لا يؤثر على الطبيعة بواسطة القوى الخفية بل بواسطة العلم التجريبى وحده "

لذلك فإليه ينسب بناء العلم الحديث على أساس التجربة والاستقراء .

فى عصره انطلق طموح الفكر بغير عائق من سلطان ، وهكذا دعا بيكون إلى تجديد العقل بواسطة التجربة ، حتى لا يتجمد ويتحجر فى مبادئ ثابتة تتجاوز نطاق التجربة .

– وتتلخص رسالة بيكون فى هدفين :

١– تحويل العلم إلى منفعة بنى الإنسان

٢- إقامة العلم على أساس الاستقراء بعد قيامة زمناً على أساس القياس ، وذلك من أجل تفسير الطبيعة وتسخيرها بمعرفة قوانينها ، لا بفرض أحكام سابقة عليها .

يقول بيكون :

" ينبغى ألا نمد العقل بالأجنحة بل يجب أن نثقلة بالأغلال حتى نحول بينه وبين القفز والطيران " .

هذه العبارة توضح خلاصة فلسفة بيكون ، هو أولا يخلص العقل مما شاع فيه من أوهام القرون الوسطى ، وهو ثانياً يفرض على العقل قيوداً وأغلالاً تكفل له الوصول إلى نتائج أقرب إلى اليقين ، وهو فى النهاية يستهدف إقامة حياة فاضلة أساسها العلم وغايتها تحقيق الأمن والسعادة .

نقد بيكون لأرسطو .

كان العلم فى أيام أرسطو يفتقر إلى التقدم التكنولوجى الذى نشاهده فى العصور الحديثة . وجاءت فلسفته لتشهد بهذا النقص . فكل المسائل والأمور التى لم يستطع العلماء أن يكتشفوا لها حلاً ، وضعوا لها مبادئ فى حدود الإمكان . فاستخدام أرسطو للقياس كوسيلة لترتيب الأفكار لا يقدم لنا تفسيراً لعمليات الطبيعة ، والعلم

التجريبى يجب أن يستخدم الاستقراء وأن يبدأ من الواقع ، ويظل وفياً للتجربة .

ولا يكتفى بيكون بنقد أرسطو ، بل هو ينقد الأخطاء الشائعة فى العقل الإنسانى عامة ، والتى كثيراً ما وقفت حجر عثرة فى سبيل البحث العلمى .

المنطق الجديد :

ألف بيكون الأورجانون الجديد عام ١٩٢٠ معارضاً فيه منطق أرسطو ، وقد أشار فيه إلى منهج البحث فى العلوم الطبيعية ، تلك التى تعتمد على المشاهدات مع التحقق من صحة الفروض بالتجربة .

حاول بيكون – فى كتابه هذا – أن يضع قواعد لاجتناب الخطأ ، والاهتداء إلى الحقيقة .

وقد لاحظ بيكون أن العقلية الإنسانية قد رسخ فيها على مر العصور من الأوهام والخرافات والتقاليد الفاسدة ما بعَد بها عن جوهرها الصافى ومعدنها الأصيل . ونحن فى تصوره معرضون للوقــوع فى الخطأ ، وهو يُجــمل هذه الأخطاء أو الأوهام التى تراكمت على العقل الإنسانى فى أربع :

الجنس ، الكهف ، السوق ، المسرح *

* Race , Cave , Market place , Theatre .

وهو يرى أن أوهام الجنس أو القبيلة أوهام خاصة بالجنس البشرى، أى أنها ظاهرة بشرية وداء عام مشترك بين بنى الإنسان، ومتأصلة فى تركيب العقل الإنسانى فتكون كالمرآه الزائفة التى تفسد الأشكال والصور . فالعقل لا يقبل إلا ما يوافق غروره ولا يلتفت إلى التجارب التى لا ترضى هواه . وهكذا يكون تفسيرنا للخرافات كالسحر والأحلام والتنجيم . تلك رزيلة جماعية بسبب تحكم أمانينا فى اتجاه تفكيرنا . أما أوهام الكهف فهى نقاط الضعف البشرية فى كل شخص وهذه لا حصر لها ولا عدد . ويقرر بيكون أن ما يحيط بكل فرد من ظروف وملابسات الحياة ومقومات شخصية خاصة كالمستوى الثقافى وطبيعة المهنة والبيئة الاجتماعية.. كل هذا يحصر عقلية الفرد فى إطار معين من التفكير ويفرض عليه نوعاً من العزلة كأنه فى وادٍ بعيد أو كهف .

وقد أشار أفلاطون إلى هذا النوع من الوهم فى أسطورة الكهف ، فكل فيلسوف سجين كهفه ، وهو لا يفكر إلا طبقاً لمزاجه الخاص .

وقد صدق هيراقليطس حين قال أننا نبحث عن المعارف فى عوالمنا الخاصة ، لا فى العالم الكلى المشترك بيننا جميعاً .

أوهام السوق ، وهى الأخطاء الناجمة عن ميل الذهن إلى الانبهار بالألفاظ، وهو خطأ يتفشى فى الفلسفة بوجه خاص . وقد

نشأ نتيجة لغة التخاطب بين الجماعات المختلفة حيث يلتقى الناس فى المقاهى والأندية العامة والأسواق التجارية وغيرها من مواطن الاجتماع فيتحادثون فى مختلف الشئون بلغة مشتركة بعيدة عن المنطق . وفى ظل هذه اللقاءات تفقد الألفاظ دلالتها الحقيقية ، وتعجز اللغة عن تحقيق وظيفتها التى هى التعبير الصادق عما يستقر فى الذهن . ومن ذلك أن الناس ربما صفقوا لخطيب عام فى حفل عام ، فإذا ما خلا كل منهم إلى نفسه وجد الخطاب لا يستحق ذلك ، وما كان هذا إلا لمجرد المشاركة الوجدانية .

وتأتى أخيراً **أوهام المسرح** ، وهى الأخطاء التى تنشأ نتيجة للتأثر بالقيادات أو الأشخاص ذات التأثير العميق على بعض الأفراد . (وهنا يقصد بيكون أرسطو بوجه خاص) .

– يفتن الناس فى كل زمان بمشاهير الرجال ، ويتلقون آراءهم بالتسليم والقبول دون أن يتطرق إلى أذهانهم الشك فى صحة هذه الآراء .

من ذلك ما حدث لمعاصر بيكون (جاليليو) . فقد قرر هذا العالم أنه لو قذف من مكان عال بحجرين أحدهما يزن رطل ، والآخر عشرة أرطال ، فإن كل منهما يصل فى نفس الوقت . وقد أجرى

جاليليو هذه التجربة على ملأ من أساتذة الجامعة ، ورغم نجاحها وصدقها واقعياً ، إلا أن المشاهدين كذبوا أعينهم ، وذلك لأن أرسطو قال بعكس ذلك . هذه هى أوهام الخاصة من العلماء والفلاسفة – وهى ليست أغاليط سوفسطائية أو أغاليط استدلالية كالتى يذكرها أرسطو ، وإنما هى عيوب فى تركيب العقل . فإذا تحرر العقل منها استبعد أسباب الخطأ ، واستطاع أن يقبل على الطبيعة، وهذا هو أول الطريق إلى معرفة الطبيعة والسيطرة عليها .

علينا إذن تخليص العقل من الأوهام ، واستبداله بعقل سليم .

لهذا أراد بيكون وضع أصول منهج جديد يقضى على جميع الأفكار الخاطئة ويفسح المجال أمام البداهة واليقين . هذا المنهج هو الاستقراء .

وإذا كان النقد هو الجانب السلبى من المنهج أو النقدى ، فإن الاستقراء هو الجانب الايجابى . (٤)

كان بيكون يرى أن المعرفة تبدأ بالتجربة الحسية التى تعمل على إثرائها بالملاحظات العلمية الدقيقة ، والتجارب العلمية ، ثم يأتى بعد ذلك استخراج النتائج منها بحذر ، ولا يكفى عدد قليل من

الملاحظات لإصـــدار الأحكام – وقـد دفع به هذا الموقف إلى نقـد المدرسيين والقدماء لاكتفائهم بالتأمل النظرى حول الطبيعة دون أن يهتموا بملاحظة ظواهرها . ومن ثم فإن الفلسفة الحقة – فى نظر بيكون يجب أن تقوم على أساس من العلم واحترام الواقع الحسى إلى جانب الذهن فى تخطيطه للطبيعة .

هذه هى اسس النظرية الجديدة التى استند إليها بيكون فى دعوته إلى ضرورة اصلاح المنطق الصورى الأرسطى وتعديله ، والاستعاضه عنه بمنطق جديد يمهد السبيل أمام الإنسان كى يستطيع الكشف عن ظواهر الطبيعة والسيطرة عليها . (٥)



النقد وإعلاء سلطان العقل

ديكارت :

جاءت فلسفة ديكارت حقاً فاتحة لعصر جديد له طابعه الخاص.
- وإذا كنا نجد فى " عصر النهضة " الأوربية من قام مطالباً بحقوق الفكر ، نازعاً إلى البحث الحر ، معارضاً تقاليد القرون الوسطى ، لضيق أفقهم العقلى ، وخضوعهم للسلطة * ، وأن هذه القوى التى حشدت فى جهات عديدة قد استطاعت أن تهز قواعد الفلسفة التقليدية قبل مجئ ديكارت - رغم أهميتها - لم تتحرر تماماً من تصورات أهل القرون الوسطى .

ويمكن القول بأن ديكارت قد قصد إلى التجديد فى الفلسفة ، والتمس الحق الذى لا ريب فيه ، فلم يقنع بما فى الكتب ولا بما عند العلماء ، وأراد أن يرفض حكم السلطات أيا كانت وحاول أن يتفلسف بنفسه ، وأن يعيد النظر كله من جديد ، وهذه هى أهمية المنهج الديكارتى القائم على النقد وعدم الولاء لأى سلطة إلا سلطة العقل وحده على نحو ما سنرى .

---

* فى فرنسا مثلاً قام " راموس " سنة ١٥٤٣ ، ونشر كتاباً لام فيه منطق أرسطو وسلطة المدرسيين . وفى انجلترا وقبل عصر ديكارت بزمن قليل رأينا - كما سبق أن أوضحنا " فرنسيس بيكون " ينهض ناقداً ما فى العلم القديم الاستنباطى من عقم وجدب ، مشيداً بفكرة العلم التجريبى وما فيها من خصوبة ، فقد نشر بيكون ، الاورجانون الجديد ١٦٣٠ ، أى قبل نشر المقال فى المنهج لديكارت بسبع عشرة سنة .

– أخذ ديكارت بهذا المنهج ، وأراد به ان يحول شك الشكاك " مونتاني Montaigne " إلى منهج مستند إلى منطق العقل وينتهى إلى يقين الحقيقة ، وقد أدى تمسكه بالعقل – بهذا المعنى – إلى تداعى سلطة الكنيسة ، وإنحلال النفوذ الذى تهيأ لأرسطو . (٦)

هذا هو ديكارت – الذى بدأ أمام هيجل مفكراً وثائراً ورائداً من رواد الثورة الحديثة ، والحق أنه أراد أن يحرر الفكر الخالص وأن يدعو إلى اليقين العقلى .

وكانت الفلسفة من قبل تخضع لسلطة القدماء ولسلطة الكنيسة ، عجاءت فلسفته الجديدة فلسفة للوعي والحرية الإنسانية ، وكان العلم الحديث فى نظرة وسيلة فعاله لسيطرة الإنسان على الطبيعة ، فعصر ديكارت هو عصر النهوض بالعلم واعتباره الوسيلة الفعالة لمعرفة حقيقية العالم والأشياء ، ومن هذا المنطلق يمكن فهم فلسفة ديكارت النقدية ، بوضعها فى إطار عصرها . (٧)

أهمية المنهج النقدى :

أسس ديكارت المنهج النقدى الذى يبعث على البداهة والوضوح والتميز ، وقاد العقل البشرى فى أوربا إلى الهدى والرشاد المؤسسين على الحجة والبرهان العقلى ، رافضاً بذلك الأفكار

السابقة والمناهج التى رسخت وتغلغلت بفضل الفلسفة القديمة – خاصة فلسفة أرسطو – التى سيطرت على عقول الناس ردحاً من الزمن .

رأى ديكارت أن البحث فى المنهج هو أهم المشكلات وأولاها بالعناية فى مهمة الفيلسوف * وأراد أن يجعل بداية اصلاحه الفكرى بهذا المنهج الذى يعتمد على ذلك النور الفطرى المبثوث فينا جميعاً وهو نور العقل .

والهدف من المنهج – فيما يرى ديكارت – هو الوصول إلى اليقين . "خير للإنسان أن يعدل عن التماس الحقيقة من أن يحاول ذلك بغير منهج " .

إن الدراسات التى تسير من غير ترتيب ونظام ، والتأملات الغامضة والخواطر المبهمة تحجب أنوار الفطرة وتطمس بصيرة الذهن . ومن اعتاد أن يسير هكذا فى الظلام ، ضعف بصره بحيث يصبح من العسير عليه أن يتحمل الضوء الساطع .

* العناية بالمنهج من أهم مميزات القرن السابع عشر – عصر ديكارت ، وجميع مفكرى ذلك العصر كانوا مؤمنين بفائدة المنهج وأثره فى العلوم والحياة . المقال فى المنهج لديكارت ، كتاب الأورجانون الجديد لفرنسيس بيكون ، "إصلاح الذهن" لاسبينوزا ، "البحث عن الحقيقة " لمبرانش ... لكنها مؤلفات خاصة بالبحث فى المنهج .

يقول ديكارت :

ليست تجدينا الدراسات التى لا نكتسب منها إلا أراء محتملة ، والجهل التام خير من المعرفة المزعزعة المضطربة ، ولا يكون العلم علماً إلا إذا كان يقينياً ، لأن العلم معناه البداهة واليقين لان الظن والتخمين ، ونموذج تلك البداهة وذلك اليقين هو العلم الرياضى بلا منازع .

فكتاب " المقال فى المنهج لاحكام قيادة العقل ، والبحث عن الحقيقة فى العلوم " وضع من أجل الذين لا يستخدمون إلا عقولهم وليس من أجل الذين لا يؤمنون إلا بما فى كتب القدماء . (٨)

من هذا يتبين لنا أن أهم ما يميز فلسفة ديكارت عن سائر الفلسفات السابقة عليه هو أنه كان مقتنعاً بحاجة الفلسفة إلى منهج دقيق للبحث .

لقد أراد ديكارت أن يستأصل الفكر المدرسى ورواسبه من الفلسفة ، ولذا وجد أنه من الضرورى – كى يحقق هذا الهدف أن يتخلص من الافكار القديمة التى سبق أن تلقاها ، وبعد ذلك يتجه إلى بناء المعرفة على أساس واضح لا يرقى إليه الشك . (٩)

على هذا ، إذا أراد الإنسان التأكد من صدق أو كذب إحدى القضايا الفلسفية أو العلمية ، فلا ينبغى عليه الرجوع إلى أقوال أرسطو أو آخرين ، بل يتعين عليه أن يلجأ إلى عقله فحسب . (١٠)

هكذا أكد ديكارت النزعة العقلية بقواعد المنهج الرياضى الذى وضعه لاكتشاف الحقيقة فى شتى العلوم ، إذ جعل البداهة واليقين أولى قواعده ، وفيها أوجب على الباحث ألا يقبل حقيقة على أنها كذلك إلا إذا بدت أمام عقله الحر المستقل فى وضوح وتميز لا يدع مجالاً للشك .

وبهذا انتفت الاحكام التى انحدرت عن السلطة أو تكونت منذ أيام الطفولة ، واستبعدت الافكار التى لم يصل العقل بشأنها إلى يقين كامل ، وامتنع التسرع الذى لا يسبقه النظر العقلى المستقل ، ومن هنا اعتزم النهوض بتجديد العلم والفلسفة .

وأولى مراحل هذا المشروع – خطوات المنهج –

هو أن يطهر – بالشك المنهجى الإرادى – عقله من كل ما حوى من أفكار ، وما تضمن من معتقدات ، ليعرضها على حكم العقل ولو مرة واحدة فى حياته ، ويستبعد منها كل ما لا يساير منطقه وبهذا لا يزعن العقل لغير الحقيقة التى ينكشف عنها جهده الحر .

يتساءل ديكارت : كيف يتسنى لنا بلوغ البداهة الرياضية فى حل المسائل التى يخوض فيها الفيلسوف ؟

يجيب على هذا بقوله :

" يجب أن نمهد لذلك بأمور : فنطرح الأفكار الصادرة عن السلطات أيا كانت ، فلسفية أو اجتماعية أو سياسية أو دينية ، لأنها فى غالب الأمر أشد الأفكار ميلاً مع الهوى واكثرها متابعة للنزوات الطارئة وأبعدها عن مرتبة اليقين ، ثم لنهجر الآراء التى تصفق لها الجماهير ، فإن اجماع الكثرة من الناس لا ينهض دليلاً يعتد به لإثبات الحقائق .

ولنطرح كذلك شهادة التجربة الحسية ولنطرح أخيراً تلك الطرائق المعهودة فى منطق أرسطو الذى شاع فى القرون الوسطى ، وتلك الأقيسة المنطقية التى لا تصنع شيئاً أكثر من عرقلة حركة الذهن الطبيعى ، لأنها تديره دوراناً آلياً وتعفينا من التفكير ولا تعيننا على اكتشاف الحق . (١١)

– وتتبع خطوات المنهج الديكارتى يكشف عن نزعته الرياضية التى هيمنت على فلسفته فى كل مراحلها وخطواتها .

ومن هنا كان هيجل على حق حين وصف ديكارت بأنه رائد المذهب العقلى فى الفلسفة الحديثة ، حيث تناول الأمور من مبادئها،

ورفض التسليم بالافكار والمعارف السابقة ونادى بتحرير العقل من التبعية والسيطرة التى كبلته تحت ستار الدين ، حين أقر أنه لا يقبل شئ على أنه حق إلا إذا أقر العقل ذلك : هذه القاعدة الأولى من قواعد المنهج التى تلخص " الثورة الديكارتية " كلها فيما يرى دلبوس ، وتدعو إلى استقلال العقل بعيداً عن كل سلطة ، يمكن أن تفرض احكامها عليه بصورة مسبقة . كما أن العقل يهتدى إلى الحقيقة بالبداهة أى بالحدس العقلى أو بنور العقل الطبيعى .

هذا هو المنهج الذى بسطه ديكارت فى المقال الذى هو أصدق تعبير عن الفكر الديكارتى ، المنهج الذى أرد ديكارت أن يكون منهجاً للعلم والفلسفة ، وأهم ما يميزه أنه منهج عقلى بحت معياره البداهة واليقين ، وهو لا يفرض قيوداً على العقل ، بل يجعله مستقلاً حراً ، ينطلق وراء الحقيقة ، بينما كان منطق أرسطو جامداً لا يسمح بالتقدم الفكرى فيما يرى ديكارت .

والهدف من المنهج أن يهدى العقل المستقيم ، والقواعد الديكارتية التى تنص على أن لا نقبل إلا البداهة ، وأن نبدأ دائماً بالاسهل والاوضح والابسط ، وأن نتبع فى بحوثنا ترتيباً ونظاماً ثابتاً ، هى فى الحقيقة قواعد الذهن المستقيم . (١٢)

الشك المنهجى والدعوة إلى التجديد :

استخدم ديكارت الشك كوسيلة منهجية من أجل الوصول إلى الحقيقة التى لا يمكن أن يتطرق إليها الشك .

يقول ديكارت : فى نقده للفكر السفوسطائى ، وشك الشكاك .

" لم أكن مقلداً للشكاك الذين يشكون إبتغاء للشك وإنما قصدت إلى التثبت ، وإلى تجنب الأرض الرخوة والرمل المتحرك لكى اجد الصخر والصلصال " . (١٣)

ويتميز الشك المنهجى عند ديكارت بأنه شك أرادى يفرضه الإنسان بإرادته على نفسه ، كما أنه شك مؤقت لا شك دائم مستمر لذلك يجب أن نصطنع منهج الشك المؤقت وأن نتشبه بأولئك الذين يقوضون دراهم لكى يبنوها من جديد ، لأنها لم تكن من متانة البناء بالقدر الكافى . (١٤)

شك ديكارت ليس مذهبا وإنما منهج فى التفكير .

– ومن الواضح أن ديكارت قد نحى العقائد الدينية جانباً ، فلم يجعلها موضوعاً للشك ، أو موضوعاً للتأمل والفكر ، فهذه العقائد – فيما يرى – تتجاوز قدرة العقل الإنسانى . لذلك لم تقم فلسفته

من أجل تدعيم هذه العقائد والدفاع عنها - كما كان الحال فى العصور الوسطى -

كما أن هذ العقائد لا تدرك - فى رأيه إلا بمدد من السماء خارق للعادة . (١٥)

وبهذا نرى أن ديكارت ارتد إلى النزعة اللاعقلية فى مجال الدين ، والتى رفضها أتباعه وبسطوا سلطان العقل على المجالات التى أبعدها ديكارت على نحو ما سنرى عند سبينوزا .

والشك الذى يفترضه المنهج الديكارتى لا يجعل من الذهن صفحة بيضاء ، بل إنه يحترم الفطرة ، وهو مفيد فى عملية الانتخاب والغربلة بين الافكار المخلوطة والمعانى المشتتة التى أرهق بها الذهن البشرى عبر قرون طويلة .

فموقف ديكارت من التجديد الفلسفى هو الموقف الذى يحرص على بعض القديم الصالح ، مع اجتثاث العناصر الفاسدة ، واقتلاع البذور ذات العطب ، وبالجملة هدم كل ما لا يستحق البقاء من المتوارث والتقليدى من الأفكار . (١٦)

هذا ويقوم اصلاح ديكارت الفلسفى على القاعدة الأولى من قواعد المنهج والتى تعرف بقاعدة البداهة ..

وفلسفة ديكارت سعت إلى اكتشاف منهج جديد يولد من الشك اليقين ، ثم رفضت كل سلطة تحاول أن تفرض على الفكر فرضاً ، وطرحت منطق أرسطو والقرون الوسطى ، ذلك المنطق الذى قد يصلح لبيان حقيقة معلومة من قبل ، لكنه يعجز عن ارشادنا إلى اكتشاف حقائق جديدة أخرى .

وتريدنا الفلسفة الديكارتية أن نفكر بأنفسنا ، وأن نستدل بما فينا من منطق سليم وعقل صريح ، هذا العقل هو " أعدل الأشياء قسمة بين البشر " .

من كل ما سبق يتبين لنا أن ديكارت هو بحق – وكما وصفه هيجل مؤسس المنهج النقدى فى الفلسفة الحديثة ، وواضع معالم المذهب العقلى ، وباعث حركة الفكر الاوربية التى سار فى نطاقها تابعوه من أعلام الفلاسفة أمثال مالبرانش ، ليبنتز ، سبينوزا ، وكانط وفشته وهيجل وشلنج .

ويمكن اعتبار ديكارت داعياً إلى التجديد والابتكار فى الفلسفة لأنه اتخذ الشك منهجاً ، فلم ير أن يسلم بشئ ما لم تتبين له صحته ببداهة ومن غير التباس . ولأنه لم يذعن قط لقضايا الماضى وأوهامه ، ولم يقف منها موقفاً سلبياً ، بل أخضع لعقله كل ما

وصل إليه ، واضفى على قضايا الماضى معنى جديداً - وهو مجدد لأنه أراد أن يرفع الفلسفة - بواسطة المنهج إلى مرتبة العلم ذى القواعد المضبوطة والحدود المرسومة . والتجديد الديكارتى إنما يمثل العقل البشرى منتبهاً إلى ذاته ، مناهضاً سطوة التقاليد وسلطان القدماء ، وبهذا كان ناقداً حراً ، ساخراً من الخرافات ، كارهاً للمتعصبين والمتزمتين .

أثر ديكارت فى الفكر المعاصر :

إذا كان إتين جلسون " فى رسالة عن " دور فلسفة العصر الوسيط فى تكوين مذهب ديكارت " قد أكد تأثير فلاسفة العصور الوسطى على فكر ديكارت ، فإننا نقول أن ديكارت قد جاء بتصور جديد للعالم يختلف تماماً عن التصور التقليدى .

لقد كان الإنسان قبل ديكارت يخضع للعالم والطبيعة ، أما ديكارت - بفضل العلم والمنهج العلمى - فقد جعله سيداً ومالكاً لها .

اثر ديكارت فى الفكر المعاصر يكمن فى " العلم " . ذلك أن ديكارت قد اختار هذا المجال منذ البداية ، وقدم لنا منهجاً لطلب الحقيقة فى العلوم ، وإذا كان " لا لند " Lalande قد حاول أن

يوضح الصلة بين أعمال بيكون ، المقال فى المنهج لديكارت ، والقواعد لهداية العقل لأن كلاهما يبحث عن منهج لدراسة الواقع ، ويستخدمان التجربة المباشرة لمعرفة العالم ، إلا أنه بقدر ما كان بيكون يؤمن بصفات كيفية للأشياء ، فإن ديكارت يؤمن بالكم وبتطبيق الرياضة على الطبيعة .

– إن المنهج الديكارتى مازال فى صميم النشاط العلمى ، وذلك بتقديمة العقل على الحس ، الكم على الكيف ، وإدخال جميع الظواهر تحت مقولة العدد ، والسيادة العليا فى مسائل العلم ليست للتجربة ، بل للعقل ، فهو سابق عليها ومشرف على تفسيرها .

– هكذا تظل فلسفة ديكارت فريدة فى نوعها ، لها طابعها الخاص والمميز ، إنها الفلسفة التى استطاعت أن تحرر العقل من جمود التقاليد ، وأن تعطى للحرية والإرادة الإنسانية حق قدرها وظل أثر الفكر الديكارتى فى الفكر المعاصر قوياً لا سبيل إلى دفعه أو إنكاره .

وإذا كان مذهب ديكارت قد أدى إلى تفسيرات دينية كما نجد عند مالبرانش ، فإننا أيضاً نجد بعض التفسيرات العقلية التنويرية

لهذه الفلسفة فى الفكر الألمانى عند بلتزا ، وبيكر ، وعند فلاسفة التنوير فى فرنسا . وكان رأى هؤلاء أنه يجب أن نحكم العقل الديكارتى فى كل ما جاءت به الكتب الدينية .

ولعل أحداً فى هولندا لم يتغلغل إلى صميم الفكر الديكارتى كما فعل اسبينوزا ، الذى بلغ من اعجابه بديكارت أن بدأ تعليمه الفلسفى ببسط المذهب الديكارتى نفسه .

– وكثيرون من مؤرخى ديكارت – ونحن معهم – رأوا فى فلسفته هذا الطابع العقلى الصريح الذى يجعل منها ثورة على أى سلطة تفرض نفسها على التفكير ولا تقبل إلا حكم العقل الذى لا يرى إلا البداهة والوضوح والتميز معياراً للحقيقة – هذا الطابع الذى يجعل من الفيلسوف أباً للثورة الفرنسية ، ومفكراً انتصرت بفلسفته قضية البحث الحر وتأيد بها سلطان العقل .

– فلسفة ديكارت إذن تدعو الناس فى زمان ومكان إلى ممارسة حرية البحث واستقلال الفكر ، واصطناع النقد لجميع معتقداتهم ومألوفاتهم كى لا يستبقوا منها إلا ما يتبين لهم ببداهة العقل حقاً .

وباسم الفلسفة الديكارتية قرر فلاسفة القرن الثامن عشر وفلاسفة عصر التنوير أن الحقائق التى يقال عنها حقائق منزلة هى

من اختصاص العقل ، فحاولوا أن يبينو أولاً أن الوحى ليس واقعة ثابتة مقررة ، وثانياً أنه يلقن عقائد لا يقبلها إنسان يريد أن يستعمل عقله وأن لا يلغى ملكة التفكير فيه .

ويمكن القول أن التحرر العقلى الذى كان ثمرة لجهود ڤولتير ، مونتسكيو ، ديدرو ، وغيرهم من أصحاب " الموسوعة الفرنسية " فى القرن الثامن عشر كان من أعظم ما خلفه المذهب العقلى الديكارتى .

ويرى " كونو فيشر " أن الفلسفة الديكارتية والمسالك المتعارضة التى سلكتها هى الأصل والشروط اللازمة لمذاهب حديثة شتى ، كمذهب " المناسبات " لمبرانش ، الواحدية عند سبينوزا ، الجواهر الفردة ، (المونادات) عند ليبنتز ، الحسيات عند لوك ، المثالية عند باركلى ، النقد عند كانط . (١٧)

وإذا ما تساءلنا ماذا تبقى من ديكارت لقلنا إنه " المنهج " الذى كان كسباً حاسماً للفكر ، بقيت لنا قواعده لهداية الذهن .

إن المنهج الديكارتى هو منهج الشك الذى يؤدى إلى اليقين ، الشك فى كل معرفة لم تأتينا عن طريق العقل ، واليقين بكل حقيقة تمثلت امام العقل بوضوح وتميز .

بهذا المنهج كان التجديد والتحديث ، ويمكن القول بأن المنهج الديكارتى لا يتوقف أثره على الفكر الغربى فحسب ، بل لقد تأثر به مفكرونا المصريون من أمثال الطهطاوى ، طه حسين : الأول فى مجال الفقه والتشريع ، الثانى فى مجال الأدب والشعر .

وبهذا يمكن القول بأن فكر ديكارت قد أصبح فكراً تنويراً إنسانياً ، وسار على منهجه كل ذى عقل سليم وكل مدافع عن الحق والحرية .



الهوامش

(1) Hoffding, Harold, Ahistory of modern ph. vol I. p 203 - 205.

(٢) أحمد فؤاد الأهوانى : معانى الفلسفة . ص ٥٤ ط ١ . القاهرة ١٩٤٧ .

(3) O' Commor . D . J : Acritical History of western ph. p. 144 .

(٤) د. نازلى أسماعيل حسين : الفكر الفلسفى ص ٢٤٤ : ٢٥٤ ، عباس محمود العقاد : فرنسيس بيكون ص ٢١ : ٧٦ .

(5) O' Conner . D. J. : Acritical History of ph. p. 151 : 155 .

راجع هنا : المنهج الاستقرائى عند بيكون من كتاب : محمد على أبو ريان : الفلسفة الحديثة ص ٤٤ : ٤٦ .

محمود قاسم : المنطقة الحديث ومناهج البحث ص ١٧٠ : ١٧٥ (مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٦٦ .

، ماهر عبدالقادر محمد : فلسفة العلوم : المنطق الاسقرائى ص ١٢ وما بعدها .

مكتبة النهضة العربية . بيروت . ١٩٨٤ .

(6) N. K. smith : New studies in the philos . of Descartes . Descartes as apioneer . London . 1925 .

(٧) راجع هنا : اتين جلسون : روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط . ترجمة د. إمام عبدالفتاح . ص ٩ ، ١٠ .

، د. نازلى اسماعيل : الفكر الفلسفى ص ١٨٢ ، ١٩٣ .

- Garforth, F. W.: The scope of philosophy. longman group limited. London . 1971 . p . 87 - 88.

(٨) راجع هنا : ديكارت : عثمان أمين ص ٥٠ ، الفصل الأول من الباب الثانى . ضرورة المنهج ص ٨٣ : ٨٥ .

(9) Wright, W. K. Ahistory of modern ph. Macmillan Company . N. Y. 1947 . p 72 .

(10) Garforth , F. W. The scope of philo . p 89 .

(١١) راجع هنا : خطوات المنهج النقدى : ديكارت : عثمان أمين : ص ٨٨ : ٩٥ .

(١٢) راجع هنا عثمان أمين : مبادئ الفلسفة ص ١ : ٤٦ .

، نازلى اسماعيل : الفكر الفلسفى : ص ٢٠٦ : ٢١٠.

، ديكارت : عثمان أمين ص ٩٦ : ١١١ .

نازلى اسماعيل : الفلسفة الحديثة ، ص ٤٣ وما بعدها مكتبة الحرية ١٩٧٩ .

ريتشارد شاخت : رواد الفلسفة الحديثة . ترجمة د. أحمد حمدى محمود الهيئة العامة للكتاب . ص ١٤ : ١٩ .

- راجع قواعد المنهج من كتاب :

الكسندر كواريه : ثلاثة دروس فى ديكارت ترجمة يوسف كرم .

المطبعة الاميرية : القاهرة ١٩٣٧ ص ١٨ : ٢٦ ،

ديكارت : مقال عن المنهج : ترجمة محمود الخضيرى ص ٣٠ : ٣٢ .

(١٣، ١٤) راجع هنا : ديكارت : عثمان أمين . ص ١٢٥ : ١٣٦ .

(١٥) ديكارت : مبادئ الفلسفة . ترجمة عثمان أمين ص ٧٦

. عثمان أمين : ديكارت ص ٢٩٧ .

(١٦) راجع هنا البير ريفو : خواطر من المنهج

مجلة الميتافيزيقا والاخلاق . باريس ١٩٣٧ .

- المرجع العربى : ص ٣٣٦ .

Boyce Gibson, The philosophy of Descarts.

London. 1932. p 14

- S. V. Keeling : Descartes . London . 1934 .

- W. Cunningham : The Influence of

Descartes on metaphysical

speculation in England . London . 1887 .

(17) Kuno Fischer : Descartes and

His school . London. 1887 .

p . 499 : 514 , 672 : 6 81



الفصل الثانى
سبينوزا "النقد التاريخى للدين"

حياته الفكرية ومصادر فلسفته : (1)

عقلانى ، ميتافيزيقى ، واحد من الفلاسفة التى ارتبطت حياتهم ارتباطاً وثيقاً بأعمالهم ، وهو فيلسوف هولندى الموطن ، يهودى الديانة ، ولد فى امستردام ١٦٣٢ ، من أسرة يهودية ، تلقى تعليمه الأولى فى إطار دينى ، درس التلمود فى كنيسة اليهود فى امستردام ، تعلم اللغة اللاتينية على يد فرانسيس ڤون دن انده F. Von Don énde ، وكان طبيباً متضلعاً فى العلوم الطبيعية . وعن طريق تعرفه على مؤلفات جور دانو برونو وديكارت .

بدأ التمرد على الدراسات التقليدية ، وخاصة العقيدة الدينية ، لأنها لم تكن تكفى لإرضاء ذهنه المتوقد ، وسرعان ما وجد أنه من المستحيل عليه البقاء فى إطار العقيدة الحرفية لليهود التى تتصف بالتزمت .

اتهمته الكنيسة اليهودية فى امستردام بالإلحاد ، وأصدرت قراراً بطرده منها عام ١٦٥٦، وقاطعته الطائفة اليهودية وأصدقاؤه اليهود ، وصُبت على رأسه كل لعنات الكتاب المقدس ، بسبب طريقته النقدية العنيفة للدين والكتاب المقدس .

عُرض عليه منصب أستاذ بجامعة هايدلبرج Heidelberg بألمانيا ١٦٦٣ ، ولكنه رفض على أساس أنه قد يتعارض واستقلاله

وشعوره بالسكينة والوحدة التى رأى أن حياة الخير الأعظم تتطلبها .

فاسبينوزا لم يكن يريد الإعلان عن ذاته ، كما أنه عزف حياة الثراء والنفوذ والشهرة بإرادته ، لأنه يرى أن هذه الجوانب تعوقه عن الإهتداء إلى الخير الأعظم للحياة – ولعله يبدو من الغريب أن ينظر إلى اسبينوزا كواحد من الملحدين ، لأن الله محوراً أساسياً فى فلسفته ، ولكنه بدا كذلك – حتى فى نظر اليهود – لأنه رفض النظرة اليهودية المسيحية إلى الله ، وذهب بعيداً إلى حد أنه كان يستعمل كلمة " الله " ، " الطبيعة " كمترادفتين ، مما جعله يبدو فى نظر من يعتقدون أن الطبيعة من خلق الله مساوياً لإنكار وجود الله ، كما نظر إليه تقليداً .

ورغم حياة العزلة التى كان يعيشها ، ورغم أنه مات ١٦٧٧ وهو محتقراً من الطائفتين المسيحية واليهودية – بوصفه من الملاحدة – إلا أنه ذاعت شهرته بسرعة بعد وفاته .

– وفلسفة اسبينوزا لها روافد أو مصادر عديدة منها : روافد يهودية نابعة من الثقافة اليهودية ، والفلاسفة اليهود فى العصور الوسطى وخصوصاً موسى ابن ميمون ، ومصدر آخر هو فلسفة

ديكارت ، وقد اطلع عليها اطلاعاً عميقاً وهو فى سن الثانية والعشرين ، وألف فيها كتاباً بعنوان " مبادئ فلسفة ديكارت " ، وربما ينظر إلى اسبينوزا كناقد لديكارت ، وذلك من خلال قوله بوحدة الوجود ، طبيعة العلاقة بين النفس والجسم .

فاسبينوزا يرى أن نظام الطبيعة لا يفهم بوصفه يتجه من الجزء إلى الكل ، ولكن من الكل إلى الجزء ، والكل نسق فريد له مسميان : الله ، الطبيعة ، ولا يمكن فهم هذه المسميات كل منها بمعزل عن الآخر .

وفى سنة ١٦٧٠ زاره الفيلسوف الألمانى ليبنتز ، واطلع على كتابه " الاخلاق " ، كما أنه تأثر بهوبز فى مجالى السياسة والاخلاق .

– لهذا كى نفهم فلسفة اسبينوزا علينا أن نقارن بينها وبين سائر الفلسفات الأخرى السابقة عليها .

– هل يمكن اعتبار فلسفة اسبينوزا استمراراً للفلسفة الديكارتية ؟ إننا نعتقد أن المحور الذى كانت تدور فيه الفلسفة الديكارتية هو البحث عن اليقين . كذلك هناك مؤثرات تاريخيه قد أثرت على فكر اسبينوزا ، بحيث لا نستطيع أن نفهم هذه الفلسفة

إلا من خلالها ، ومن بين هذه المؤثرات : المؤثرات الدينية . فإذا كان اسبينوزا قد رفض فى الظاهر الانتماء إلى جماعة اليهودية ، فإنه حاول التقرب إلى بعض الفرق المسيحية ، ولم يكن البحث عن الحرية يتم عند اسبينوزا على المستوى الأخلاقى وحده بل كانت تمتد جذوره إلى المستوى الدينى . كان يبحث عن سعادة الإنسان وخلاصة فى هذه الحياة الأخرى .

ولقد تمثل هذا الخلاص فى حب الله ، وفى اتصال النفس بقدرة الله اللانهائية .

ولكن إذا كان الدين اليهودى والمسيحى قد جعلا هذا الاتصال عن طريق العقيدة والإيمان ، فإن اسبينوزا قد اختار لنفسه طريق المعرفة العقلية .

إن فلسفة اسبينوزا هى مثل المرآه التى تنعكس فيها كل الاتجاهات العلمية والفلسفية والدينية واليهودية والمسيحية ، ولقد كان فى الواقع أكثر تأثراً بالاتجاهات الدينية ، والفلسفية مثل الإتجاهات الطبيعية ووحدة الوجود فى العصر الوسيط .

– وفى سنة ١٦٦٦ نشر " ماير " Louis Meyer كتاباً بعنوان "Philosophia Sacrae Scripturae Interpres" ذكر فيه أن

الكتاب المقدس - كلمة الله ، وأوجب تأويلها فى ضوء العقل البشرى ، ونحى كل المعانى التى لا تتمشى مع منطقه ، وردها إلى الاستعارات والمجازات ، وكان " ماير " هذا صديقاً لاسبينوزا ، حضر وفاته ، وساعد على نشر مؤلفاته بعد وفاته ، وقد ظهر كتابه السالف الذكر قبل كتاب اسبينورا Tractatus بأربع سنوات ، مما يرجح أثر " ماير " على فكر اسبينوزا وخاصة ما يتعلق بالتأويل . هذا وقد صاغ اسبينوزا هذه المؤثرات ونسجها حتى أنه لم يعد من السهل التعرف عليها كلها . لذلك فهناك تفسيرات عديدة لهذه الفلسفة ، منها ما يؤكد على أصولها الديكارتية ، أو أصولها الدينية اليهودية والمسيحية .

وتبدأ فلسفة اسبينوزا من الله ثم تنزل منه إلى سائر الموجودات ، بعكس المألوف عند سائر الفلاسفة ، وهذا ما أخذه عليهم اسبينوزا فقال .

" إنهم لم يتبعوا الترتيب المطلوب من أجل التفلسف ، لقد اعتقدوا أن الطبيعة الإلهية تعرف آخر الأمر ، وأن الأمور المحسوسة تأتى فى أول الأمر ، مع أنه كان ينبغى عليهم أن يبدأو

بتأمل الطبيعة الإلهية قبل غيرها لأنها هى الأولى سواء من وجهة نظر المعرفة ، ومن حيث الطبيعة (٢) .

المنهـــج :

سبينوزا وديكارت : تشابه أم اختلاف

إذا كـان ديكارت قـد أسس المنهج الذى يبـعث على البـداهة والوضـوح والتمـيز ، وقـاد العقل البشـرى فى أوربا إلى الهدى والرشاد المؤسسين على الحجة والبرهان العقلى ، فإنه يمكن القول بأن اسبينوزا قد تغلغل إلى صميم هذا الفكر الديكارتى ، وبلغ من إعجابه بديكارت أن بدأ تعليمه الفلسفى ببسط المذهب الدكيارتى نفسه .

فاسبينوزا هو الديكارتى الوحيد الذى استطاع أن يطبق المنهج الديكارتى تطبيقاً جذرياً فى المجالات التى استبعدها ديكارت من منهجه ، خاصة فى مجال الدين .

فديكارت يختلف عن اسبينوزا فى أنه لم يذعن الثورة العقلية حتى نهايتها ، لأن هذا العقل الذى يعتز به هبة من الله شارك فيه الناس جميعاً ، بل إنه أعدل الأشياء قسمة بين البشر (كما يقول فى بداية المقال) .

ويؤكد ديكارت أن الله هو الضامن لصحة أفكارنا . يقول ديكارت : فى مبادئ الفلسفة : " إذا كانت أفكارنا قد صدرت عن الله المنزه عن كل خداع ، أمكن الأطمئنان إلى العقل وتصديق أحكامه فى كل ما يبدو واضحاً جلياً متميزاً . ومن هنا أصبح الله مصدر اليقين، ومركز التفلسف . وبهذا استبعد ديكارت من مجالات شكه المنهجى العقيدة الدينية ، فاستثنى من منهجه العقلى القائم على الحدس والاستنباط وحدهما كل حقائق الوحى والتنزيل ، لأنه اعتبرها فوق متناول العقل ، وجعل الإيمان بها من أفعال الإرادة وليس من عمل الذهن ، وهنا أصبح ميدان العقل لا يتجاوز الحقائق الفلسفية ، أما الحقائق الدينية التى تهدى إلى الجنة – فيما يقول فى القسم الأول من المقال – فإنها فوق متناول العقل ، وليس من الحكمة أن نسلمها إلى ضعف استدلالتنا العقلية ، لأنها نزلت بمدد من السماء خارق للعادة .

– ويلاحظ " جلسون " أن ديكارت وإن كان قد أعلى صوت العقل فى أولى قواعد منهجه فى " المقال " فإنه صرح فى " مبادئ الفلسفة " بأن كل ما أوحى به الله أوثق بكثير من كل ما عداه .

وهذا شأن – فيما يقول جلسون – فلاسفة العصر الوسيط فى تصورهم للعقل مستسلماً لسلطان الوحى . (٣)

أما اسبينوزا فقد اعتز بالعقل وكفل له التحرر من كل سلطة ، وأخضع حكمه ومنطقه كل شئ حتى الكتب المقدسة إذا اعتبرها شبيهة بالوثائق التاريخية ، فأوجب تأويها فى ضوء المنطق لأن لغتها مليئة بالاستعارات والمجازات ، موجهة إلى إثارة الخيال عند الناس باستخدام الصور الجذابة .

اسبينوزا هو الذى طبق الأفكار الواضحة والمتميزة فى ميدان الدين والعقائد .

" لذلك عقدت العزم على أن أعيد من جديد فحص الكتاب المقدس بلا ادعاء وبحرية ذهنية كاملة ، وألا أثبت شيئاً من تعاليمه أو أقبله ما لم أتمكن من استخلاصه بوضوح تام منه ، وعلى أساس هذه القاعدة الحذرة وضعت لنفسى منهجاً لتفسير الكتب المقدسة . (٤)

– وإذا كان الإيمان بشريعة العقل هو الأساس فى الكشف عن الروابط المنظمة بين الأشياء ، وإذا كانت الأفكار الواضحة المتميزة هى المثل الأعلى لليقين ، فإن هذا قد أدى باسبينوزا – على نحو ما

سنرى - إلى إنكار المعجزات لأنها تقوم على تمزيق العلاقات المنظمة بين الأحداث الطبيعية ، كذلك " النبوة " جعلها خارج نطاق الافكار الواضحة . كما أن مذهب اسبينوزا فى التوحيد بين الله والكون لا يستقيم مع قيام هذه الخوارق لأنها ليست إلا تناقضا بين سير الطبيعة وعمل الله .

هذا وقد وضع اسبينوزا المنهج الذى أوجب تأويل الكتاب المقدس على نحو ما يؤول غيره من الكتب وأدى به هذا إلى عداء السلطة الدينية ، واتهم بالالحاد ، وصدر حكم بتكفيره .

اصلاح العقل *Improvement of the Understanding*

أوضح اسبينوزا فى " رسالة فى اصلاح العقل " عن أسس المعرفة اليقينية .

يقول : " قبل كل شئ يجب التفكير فى وسيلة شفاء العقل وتطهيره كى يجيد معرفة الأشياء " . هذه الوسيلة هى التمييز بين ضروب المعرفة وتقدير قيمة كل منها لأجل الاهتداء إلى المعرفة الحقة . كذلك يجب التمسك بالمعانى البسيطة فى بداية كل علم ، فإن البساطة هى العلامة التى يعرف بها المعنى الصادق .

يقول اسبينوزا : " إن الخير الاسمى هو معرفة الوحدة القائمة بين العقل والطبيعة برمتها . هذه إذن هى الغاية التى اسعى من أجلها " . (٥)

ولما كانت هذه الغاية تعتمد على الاهتداء إلى أسمى نوع من المعرفة وأصدقها ، لذا أصبح من الضرورى تقرير المنهج الذى ينبغى اتباعه لتحقيق هذه الغاية ، ولكى تتحقق لمثل هذه المعرفة الاهداف التى تريدها ، يجب أن تتصف بيقينها ووضوحها وكفايتها الكاملة بالنسبة لموضوعاتها " . (٦)

– يتفق اسبينوزا وديكارت على أنه ليس بالإمكان القول بأن لدينا معرفة موثوق منها وجديرة بهذا الاسم ما لم نهتد إلى اليقين الكامل . فإن تعرف شيئاً يعنى إما أن نعرفه معرفة يقينية كاملة أو لا نعرفه على الإطلاق .

" الجهل التام خير من المعرفة المزعزعة المحتملة " .

– ويتساءل اسبينوزا : كيف نميز بين الأفكار الخاطئة والأفكار الصحيحة ، ويجيب على ذلك – بما يقترب من رأى ديكارت – فيقول أن الافكار بعضها أوضح وأكثر تميزاً عن بعض ، والفكرة الأوضح والاكثر تميزاً هى تسجيل لموضوعها أصدق من الفكرة الغامضة المشوشة .

ومثل هذه الفكرة الواضحة البسيطة تشغل مكانها المناسب فى سلسلة النظام الضرورى للأفكار الذى يكوّن حقيقة نظام الكون .(٧)

ويميز اسبينوزا فى رسالته " إصلاح العقل " بين أربع مستويات للإدراك : أدناها هو الإدراك بالسماع ، الثانى هو المعرفة الناجمة عن التجربة الغامضة ، الثالث هو الإدراك الناجم عن كون ما هية شئ ما مستنتجة من ماهية شئ آخر ، ولكن بطريقة غير متكافئة .

وأعلى مستوى من مستويات المعرفة هو الذى يدرك الشئ من ماهيته وحدها أو من خلال معرفة علته القريبة .

ويرى اسبينوزا أن هذا المستوى الرابع Aducquate ideas متوفر فى الرياضيات ولكن " الأمور التى استطاع معرفتها فى هذا المستوى قليلة جداً .(٨)

وفى كتابه " الأخلاق " يذكر اسبينوزا ثلاث مستويات * فقط مسقطاً المستوى الأول الذى يتم بالسماع .

* 1) Confused ideas : The first level is that of vague or confused experience, where notions are formed by whatever Causal assocations our bodies enter into .
Ideas we form at this level are essentially images rather than thoughts, and are essentially passive rather than Active .
2) Adequate ideas .
3) Intuitive ideas . The total system of ideas is the infinite idea af God, and only God prossesses atotaly adequate idea of Himself . In sofar as I approach the possession of such an idea .
This third and highest garade of knowledge is intuitive knowledge . (9)

والهدف من المعرفة عند اسبينوزا هو الوصول إلى المعانى البسيطة الواضحة ، وإلى اليقين . وهناك معيار أوحد لليقين الحقيقى هو " الضرورة المنطقية " .

يقول اسبينوزا : " أصف الشئ بالمحال إذا دل وجوده على تناقض ، وأصفه بالضرورى عندما يدل لا وجوده على تناقض . عندما تعتمد ضرورة أو استحالة طبيعته على علل معروفة لنا .

لابد إذن أن تكون معرفة العالم يقينية مثل معرفة أية نظرية هندسية . وبغير ذلك فإنها لن تكون معرفة على الإطلاق .

وأعلى وظائف العقل وأرقى معرفة هى معرفة الله ، واكبر فضيلة للعقل هى معرفة الله . ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يعقل شيئاً اعظم من اللامتناه ، وكلما عقل الله ، ازداد حبه له (١٠)

يقول اسبينوزا فى مستهل رسالته " اصلاح العقل " .

لقد وجدت فى الشرف والثراء حسنات كثيرة ، وأنه كلما ازداد ما يملكه الإنسان من أيهما ازدادت سعادته ، وازداد تبعاً لذلك تحمساً للاستزادة منهما ، ولكن إن خاب أمل الإنسان فيهما يوماً أحس فى نفسه أعمق الألم .

أما العقل فلا يظفر بسعادة يشوبها الألم والحزن لأن سعادته خالدة أبدية غير محدودة .

إن الخير الاسمى هو معرفة الاتحاد بين العقل وسائر الطبيعة كلها ، وكلما ازداد العقل علماً ازداد فهماً لقوة ونظام الطبيعة . إذن العلم قوة وحرية ، والسعادة الدائمة هى فى تحصيل المعرفة ولذة الفهم .

الله أو الجوهر :

عرف اسبينوزا الجوهر فى " كتابه الأخلاق " بأنه الله ، والاسم الآخر له هو الطبيعة . *

" الجوهر هو ما هو فى ذاته ويدرك بذاته ، ومعنى ذلك أن تصوره لا يتوقف على تصور شئ آخر يتكون منه بالضرورة . ولا يمكن أن تكون علة الجوهر من خارجه ، بمعنى أنه هو علة ذاته ، انه مستقل تماماً بذاته .

يقول اسبينوزا : " أنا أفهم من كونه علة ذاته أن ماهيته تستلزم وجوده ، وأن طبيعته لا يمكن أن تتصور إلا موجودة . ** (١١)

نتائج المذهب : رفض اللاهوت التقليدى :

(١) إذا كان هناك جوهر واحد – فيما يقول اسبينوزا – ، وكان من المتعذر وجود جوهرين أو ثلاثة ، فإن ما يتبع ذلك هو أن كل ما

---

* God is the name of the one substance whose other name is Nature .

** To explain anything is to know its couse . the cause of any being is that which not only brings that being into existence, but also makes that being what it is . To perceive the essence of the one substance is to perceive the necessity of its exisistence .

هو موجود يجب أن يكون جزءاً من هذا الجوهر الأوحد . ولما كان هذا الجوهر الأوحد يمكن تسميته إما بالله أو الطبيعة ، لذا فبوسعنا القول أن كل ما هو موجود ، كائن فى الله . [١٢]

" كل شئ عبارة عن جزء من الطبيعة أو جانب منها ، فالله عند اسبينوزا لم يبد له متمايزاً من العالم ، بل بالأحرى توجد هوية بين الله والتكوين الكامن فى العالم أو " الطبيعة ، ويمكن الوصول إلى الله لا عن طريق التخلى عن العقل ، والقفز إلى الإيمان ، وإنما بالاحرى بواسطة الاستعمال الشديد الصرامة الذى يمكن تصوره للعقل البحت .

(٢) الله عند اسبينوزا هو الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة فى آن واحد (الله والعالم) ، ولكن الأشياء لا تصدر عن الله كما لو كانت تصدر عن خالق موجود فى الخارج سابق عليها .

يقول اسبينوزا :

" من الضرورى مراجعة ما لدينا من معانى دارجة عما يشبه الله ومن خواطر دارجة من ماهية العالم وعلاقة الله بها " .

لهذا صمم اسبينوزا على جعل فهمه يستند إلى ما أسماه الله على الحجج العقلانية وحدها ، ورفض أى جانب من النظرة

التقليدية لله ، التى لا تتوافق وفهم طبيعة الله الذى اهتدى إليه عن طريق العقل والمحاجاه المنطقية .

وهذا يعنى رفض بعض أساسيات كالنظرة إلى الله كاله شخصى يرعى الجميع ، والنظرة التى ترى وجود مخطط إلهى للعالم أو الفكرة القائلة بأن الله قادر على التصرف كما يشاء ، وعلى تعليق قوانين الطبيعة من أجل غايته .. وبدلا من هذا الإله المألوف لنا تحدث عن الله الذى لا يمكن التفرقة بينه بين العالم فى جملته ، فالله الذى يستطاع فهم عقله وارادته وخيريته باعتبارها مشابهة لما عندنا (وإن تميزت عند الله بفائق عظمتها) ، قال إن هذه المصطلحات لا يمكن أن تنطبق على الله كما تصوره ، على أى نحو من الانحاء التى نتبعها عند الكلام عن البشر . *

– والله عند اسبينوزا ليس لديه " حرية الارادة " ، ولكنه مقيد فى جميع أفعاله بضرورة طبيعته الأساسية ، وليس فى مقدوره أن يتصرف على نحو مختلف .

* The orthodox theological dectrine which spinoza rejects is belief in the divine theology . He rejects all forms of the Argument from design, He rejects the very comption of god's having puropses, designs, or desires for the world to suppose this is to suppose that god wishes to bring about some state of affairs which does not yet exisist . This is absurd .

" الله موجود اعتماداً على الضرورة الوحيدة لطبيعته " . (١٣)

– وهكذا رفض آسبينوزا فكرة المشيئة الإلهية لا لأنها منافية للعقل أو عقيمة absuridity فحسب ، وإنما لأنها عقبة كأداة فى طريق تقدم المعرفة .

فالضرورة هى السائدة ، إذ أن الاشياء إذا ما نظر إليها فى ضوء المعرفة الكاملة بها تكون إما ضرورية أو مستحيلة ، وهى لا تبدو عرضية إلا نتيجة جهلنا بالأسباب .

وسيادة الضرورة فى الطبيعة تعنى عدم وجود غايات ، لأن الكائن الشامل لا ينظر إليه إلا من خلال العقل ، ولا تنطبق عليه إلا القوانين الضرورية .

إن النظرة الصحيحة للعالم – فيما يرى اسبينوزا – هى التى تخلو تماماً من كل إشارة إلى العلل الغائية . ولكن الإنسان منذ القدم لا ولن يكف عن البحث عن العلل والمسببات الغائية لكل الاشياء لأنه قد خيل له أن الطبيعة لا تتحرك عبثاً، أى أنها لا تعمل إلا لنفعه هو ، لكن يكفى أن ننظر إلى الطبيعة لنرى أنه إلى جانب ما هو نافع للإنسان ، هناك الضار أيضاً ، مثل العواصف والزلازل والأمراض وكوارث الطبيعة المختلفة .

- لقد اعتقد الإنسان أن هذه الأحداث الضارة إنما تحدث كعقاب للآلهة الغاضبة على الإنسان المخطئ في حقها أو تنزله بسبب المعاصي التي ارتكبها ، ودنس بها قداسة العبادة ، بمعنى أن هذه الجوانب الضارة تحل بالإنسان الشرير الذي لعنته الآلهة ، ولكن التجربة اليومية تناقض ذلك ، فهذه الاحداث تحل على الفرد المؤمن التقي ، كما تقع على الفرد الجاحد الكافر ، كلاهما سواء .

ومن ثم فإن هذه الفروض والأحكام لا تخلو من الأوهام .

والخلاصة أن الطبيعة فيما يرى اسبينوزا لا تعمل من منطلق غائي أو تهدف إلى غاية ما ، لأن الكائن الازلي اللامتناه الذي نسميه الله أو الطبيعة يسلك وفقاً لنفس الضرورة التي يوجد بها ، كما أن التفسير الغائي للعالم والأشياء فيه فراراً من النظر العلمي الصحيح ومن الأسباب الطبيعية الحقيقية ، ولجوء إلى مشيئة الله أي إلى المجهول .

(٣) إذا لم يكن الله خالق للعالم أي ليس هو العلة الفاعلة ، ولا العلة الغائية ؟ فكيف وجُد الكون ؟

يجيب اسبينوزا على ذلك بأن وجود العالم ضرورة منطقية وهذه نتيجة لازمة لقوله بالجوهر ، وتوحيده بين الله والطبيعة .

إنه لم يفهم فكرة الخلق بالكلية ، ولم يعتقد أن العالم قد خُلق على الإطلاق ، إذا فهُم هذا القول على أنه يعنى وجود زمان ما لم يوجد فيه العالم ، وعلى عكس ذلك اعتقد اسبينوزا أن العالم لابد أن يكون أبدياً ، لأنه يلزم النظر إلى طبيعة الله على أنها أبدية ، ولأن طبيعة الله تستلزم وجوده الذى هو ضرورة منطقية .

وعلى هذا فإن فكرة الخلق عند اسبينوزا تختلف وتصور الاديان لها ، فهو لا يؤمن بها مثل اللاهوتيين ، وإنما ينفى عن الله أى وصف له صلة بفكرة العلة الخالقة .

وفكرة الخلق عنده غير مفهومة وغير معقولة ، فهى بمثابة تشبيه للقوى الإلهية بقوى الإنسان . والطبيعة عند اسبينوزا ليست بحاجة إلى علة ، بل إنه يحاول أن ينزع عن أذهان الناس ميلهم المأثور إلى تطبيق العلية على كل شئ ، حتى على الكون فى مجموعه ، فهو يؤكد أن العلية لا تنطبق إلا على الأشياء الجزئية ، أما عن الجوهر أو الطبيعة فى مجموعها ، فمن العبث أن نبحث عن علة الجوهر مثلما نبحث عادة عن علل الأشياء الجزئية .

ومن هذا المنطلق يهاجم اسبينوزا فكرة الخلق من العدم ، كما يرفض القول بوجود مدة أو زمن قبل الخلق .

– ويستخدم اسبينوزا المنهج النقدى العقلى فى مناقشته لهذه الفكرة ، فيبدأ بمناقشة الفرض القائل : بأن الله قد خلق العالم من العدم فيقول .

" إن الخطأ الكبير الذى وقع فيه الذين يتحدثون بهذه النغمة من أصحاب نظرية الخلق ، أنهم يشيرون إلى أن الله قد خلق الكون من العدم ، وهذا العدم يعنى عندهم أنه مادة خرجت منها كل الأشياء . ولعل السبب الذى دفع بهؤلاء الفلاسفة إلى أن يعتقدوا بذلك هو أنهم قد اعتادوا تخيل شئ أو مادة سابقة على وجود الأشياء .

ومن هذه المادة السابقة خُلقت الموجودات .

– ويرفض اسبينوزا فكرة خلق العالم من العدم – كما جاءت فى الكتاب المقدس لأن بداية الخلق قد حددت بزمان وأن الزمان متناه ، ولكنه يقول بعدم إمكانية التتبع العكسى أو الارتداد اللامتناه . irreversibility لفترة زمنية متناهية .

هذا الرفض من وجهة نظر اسبينوزا لهو أكبر دليل على عدم إيمانه بموجود خارج الطبيعة يكون عال عليها ، يكون علة لها .(١٤)

(٤) يترتب على تصور الله بوصفه جوهر واحد هو الطبيعة عند اسبينوزا رفض ما يسمى بالثنائية . * ثنائية الوجود (الله ، والعالم المخلوق) ، ثنائية العقل والجسم فى الإنسان .

ولهذا يخالف اسبينوزا رأى ديكارت القائل بأن النفس جوهر ، ذلك لأن الإنسان ليس جوهراً لأنه ليس علة ذاته ، والجوهر هو ما هو علة ذاته . أما الثنائية فهى المذهب الذى يرى إطلاق كلمة جوهر على نمطين متمايزين لا يقبل أى منهما أن يرد إلى الآخر . (الجوهر المفكر ، الجوهر الممتد عند ديكارت) ، النفس والجسم عند ليبنتز .

- هذه الثنائية لن يكون لها أى مكان لو كان هناك جوهر واحد . فالفكر والامتداد أو النفس والجسم - فيما يرى اسبينوزا - ليسا جوهرين متمايزين ، بل هما جانبين لجوهر واحد أو محمولين مختلفين لله أو الطبيعة . (١٥)

---

* Oppostion to Dualism .
The mind and the body are one and the same thing .
"The unity of the one substance is incompatible with any dualism . therefore, Spinoza's Theology attaks the dualism of god and the created world and that of body and mind .

وهنا لا توجد مشكلة حول التناظر بين الفكر والامتداد أو العلاقة بينهما ، التى حاول أن يفسرها ديكارت بالغدة الصنوبرية ، وأرجعها ليبنتز إلى ما يسمى بسبق التناسق الازلى .

– مجمل القول أن قول اسبينوزا بوحدة الجوهر أو الله أو الطبيعة قد أدى به إلى رفض التصور التقليدى للدين ، والذى يتضمن النظر إلى الله بوصفه خالقاً للكون أو على أنه موجود سامى مفارق للعالم .

فالأديان الثلاثة تقرر عنصراً مشتركاً وجوهرياً هو شخصية الله التى تعنى وجود علاقة متبادلة بين سلوك الإنسان نحو الله وسلوك الله نحو الإنسان ، ولكن اسبينوزا ينكر كل هذا ، ويستبعد القول بوجود إله شخصى متعال على الكون ، ويقرر اتحاده مع الطبيعة وهذا التصور لله عند اسبينوزا يقودنا إلى النقطة الحاسمة فى فكرة وهى الفصل بين العقل والنقل ، والنقد التاريخى للدين (الكتاب المقدس) .

العقل والنقل . *

وضع اسبينوزا – فى الرسالة اللاهوتية السياسية – حداً فاصلاً بين العقل والإيمان ، أو بين الفلسفة ، واللاهوت ، وأكد أن

* Theology is shown not to be subservient to Reason, nor reason to theology .

لكل منهما مجاله الخاص . كل علم ، سواء الفلسفة أو اللاهوت ، يقوم على مبادئ مختلفة إختلافاً جذرياً عن المبادئ التى يقوم عليها العلم الآخر . فغاية الفلسفة الحقيقة والحكمة ، وغاية اللاهوت التقوى والطاعة .

تقوم الفلسفة على مبادئ وأفكار صحيحة ، وتستمد من الطبيعة وحدها وتعرف بالعقل (النور الفطرى) . ويقوم الإيمان على التاريخ ، وفقه اللغة ، ويستمد من الكتاب وحده ، ويعرف بالوحى .

– اسلوب الفلسفة هو العقل الذى يدرك الأشياء على ما هى عليه ، اسلوب الإيمان هو التخيل الذى يبغى التأثير فى النفوس .

لذلك يترك الإيمان لكل فرد الحرية فى أن يتفلسف كما يشاء حتى فى موضوع العقائد ، ولا يدين إلا من يحث الآخرين على العصيان والكراهية والجدل والغضب ، ولا يثنى إلا على من يحث على ممارسة العدل والإحسان على قدر عقولهم .

ويرفض اسبينوزا بشدة كل محاولة لإعطاء العقل مكانه ثانوية بالنسبة إلى الوحى ، ويعبر عن هذا المعنى قائلاً :" إنى لادهش ممن يرغب فى إخضاع العقل – تلك الموهبة الرفيعة والنور العلوى – للحرف الجامد الذى ربما كان الخبث البشرى قد أفسده "

– لهذا فإن فصل اسبينوزا بين اللاهوت والفلسفة تهدف إلى عدم الخلط بين الظن واليقين ، كما أنها وسيلة لإثبات حرية الفكر التى تعلمها الفلسفة ، ويجهلها اللاهوت .

وإذا كان ابن رشد يوحد بين الفلسفة والدين ، فإن اسبينوزا يفرق بينهما ، ولكن الغاية واحدة ، وهى ضمان الحرية العقلية دون تدخل السلطة الدينية . مما يؤكد لنا أن جوهر دعوة اسبينوزا إلى هذا الفصل كانت دفاعاً عن العقل أكثر منها دفاعاً عن الوحى .

– ولهذا يرفض اسبينوزا أن يكون الكتاب تابع للعقل ، أو العقل تابع للكتاب ، فليس اللاهوت – فيما يرى – خاضعاً للعقل ، وليس العقل خادماً للاهوت .

" ليس من شأن العقل أن يقرر حصول الناس على السعادة بالطاعة ، وليس من شأن الإيمان الصادق أن يقلل من العقل أو يعظم من شأنه .

على هذا النحو يمكن للاهوت مخاطبة البشر جميعاً باعتباره علماً شاملاً ، كما لا يمكن أن يبرهن على العقيدة الدينية بالأدلة ، لأن الوحى يتصف بالضرورة المطلقة ، والبرهان الوحيد عليها هو اليقين الخلقى . * (١٦)

* هنا يمهد اسبينوزا لكل من هيوم ، كانط فيما يتعلق بالفصل بين الفلسفة والدين ، رفض الأدلة العقلية على وجود الله .

ومن منطلق الفصل بين العقل والنقل أو بين الفلسفة واللاهوت أكد اسبينوزا – انطلاقاً من منهجه العقلى – على أهمية البحث العلمى النقدى للكتاب ، ومن خلال هذا النقد يتبين لنا موقفه من الكتاب المقدس ، الوحى ، النبوة ، المعجزة ، الطقوس والشعائر الدينية ، وما إلى ذلك من قضايا لاهوتية يحاول النظر إليها بمنظور نقدى عقلانى .

نقد الكتاب المقدس :

وضع اسبينوزا المبدأ الذى أوجب تأويل الكتاب المقدس على نحو ما يؤول غيره من الكتب – وضمن هذا المبدأ كتاب " رسالة فى اللاهوت والسياسة " .

– ومنهج اسبينوزا هو منهج العقل ، ولهذا يرفض سلطة الكنيسة وما تدعيه من حق فى تفسير الكتاب المقدس ، كما يرفض كل التفسيرات التى تقوم على الهوى وعلى الخرافة وعلى الأوهام .
" إذا غاب العقل ظهرت الخرافة ، وإذا سادت الخرافة ضاع العقل ، وتظهر الخرافة فى ارجاع الطبيعة إلى علل أولى أو إلى قوى وهمية ، أو إلى أفعال خيالية ، أو إلى موجودات غيبية مثل الجن والشياطين والأرواح ، وإن خرجت هذه الظواهر الطبيعية عن

المألوف بدت وكأنها معجزات وخوارق يمكن معرفتها أو التنبؤ بوقوعها عن طريق العرافة والسحر ، لا عن طريق العلل المباشرة التى تفسر وجود الظواهر كما يدركها العقل . (١٧)

– وفى نقد اسبينوزا للكتاب المقدس يقول :

" إن لغة الكتاب المقدس (الإنجيل) قد جاءت وكلها مجازات واستعارات ، وهذا التزويق البيانى متعمد فيه أولاً بسبب النزعة الشرقية إلى الأدب الرفيع ، وميله إلى تزويق الألفاظ ، وثانياً لأن الانبياء والقديسين لابد لكى يحملوا الناس على اعتناق مذاهبهم أن يثيروا الخيال ، ولذا تراهم يبذلون وسعهم لطبع أنفسهم وكتبهم بطابع الشعب الذى يعيشون فيه ...

فيجب إذن أن تلائم ما فيه عقلية الشعب ما وجد إلى ذلك سبيلاً .

" إن الكتاب المنزل لا يفسر الأشياء بأسبابها ، ولكنه يرويها بأسلوب يؤثر فى نفوس الناس ، وخاصة جمهورهم ، لكى يحملهم على التفانى فى العقيدة .

فليس موضوع الكتاب المنزل إقناع العقل ، بل جذب الخيال والسيطرة عليه ، ولهذا يكون فيه ذكر المعجزات ، فقد يظن السُذج

من الناس أن قوة الله وسلطانه لا تتجليان فى وضوح إلا بالحوادث الخارقة التى تناقض الفكرة التى كونونها عن الطبيعة .

– ويبدأ اسبينوزا بتحليل اسفار التوراه ، مبينا نصيب كل منها من الصحة التاريخية .

يقول : لقد توهم أن كل ما يحويه الكتاب المقدس (العهد القديم بجميع أسفاره) منزه عن الخطأ ، وهذا باطل . فلا التوراه المنسوبه إلى موسى ، ولا السفر المعزو إلى يوشع ، ولا سفر القضاه وراعوث ولا صمويل ولا الملوك .... كتبت بأيدى المؤلفين الذين نسبت إليهم .

لقد ادعى أن جميع نصوص العهد القديم كانت واضحه لا لبس فيها ، وانها فيما بينها على انسجام ، وتلك دعوى باطلة . إن كثيراً منها لعلى تناقض فيما بينها وكثيراً منها تافه المعانى . [١٨]

– وفيما يتعلق بنقد الكتاب المقدس يفرق اسبينوزا بين الوحى المكتوب ، الوحى المطبوع ، الأول هو موضوع النقد أما الثانى فهو الوحى من حيث هو معنى مطبوع فى القلب ومسطور فى النفس . ويرى اسبينوزا أن الوحى المكتوب قابل للتغيير والتبديل وخاضع للتحريف والتزييف .

(الوحى المكتوب فى الالواح الذى هو موضوع النقد التاريخى) .

لذلك لا يمس النقد جوهر الوحى ومعناه ، بل الصورة اللفظية والشكل التاريخى ، وعندما يقال وقع التحريف والتبديل ، فى الوحى فإن المقصود هو الوحى المكتوب لا المطبوع .

ولا تعنى هذه التفرقة - فيما يرى اسبينوزا - إنكار قدسية الكتاب ، لأن القدسية تنسب إلى الكتاب لو كان غرضه التقوى والتدين ، ويكون الكتاب مقدساً طالما يحث الناس على ممارسة الفضيلة والتقوى .

والتبديل أو التحريف لا يقع إلا فى الوحى المكتوب لا المطبوع ، فى الألفاظ لا فى المعانى . فقد تتغير الألفاظ وتتبدل النصوص ولكنه يبقى المعنى واحداً من حيث هو دعوة للطاعة والخلاص .

كلام الله الابدى وعهده والدين الحق مسطور على نحو إلهى فى قلب الإنسان . (١٩)

النبوه * :

وفى دراسة النبوة لا يجوز الخلط بين فكر النبى ، وفكر الراوى ، كما لا يجوز الخلط فى الوحى بين ما سمعه الانبياء بالفعل ، وبين

* Amistake to suppose that prophecy can give Knowledge of phenomena. Certainty of prophecy based on (1) vividness of imagination (2) Asign(s) Goodness of the prophet (p.27 Atheologico. political treatise.)

ما أرادوا التعبير عنه بالصور الذهنية - ويرى اسبينوزا أن الانبياء ليس لهم فكر اكمل بل خيال اخصب ، ومن يتميزون بالخيال الخصب يكونون أقل قدرة على المعرفة العقلية ، ومن يتميزون بالعقل يكونون أقل قدرة على الصور الخيالية .

لذلك لا تحتوى أسفار الأنبياء على معرفة عقلية للاشياء الطبيعية ، بل على صور خيالية للتأثير على النفوس .

والنتيجة التى نصل إليها هنا هى أنه ، باستثناء المسيح ، لم يتلق أى شخص وحياً من الله دون الالتجاء إلى الخيال ، أى إلى كلام أو إلى صور ، وينتج عن ذلك أن النبوة لا تتطلب ذهناً كاملاً ، بل خيالاً خصباً .

- ويمضى اسبينوزا إلى ما هو أبعد من ذلك حين يرى أن الانبياء يختلفون اختلافاً كبيراً فيما بينهم ليس فقط فى عقائدهم ومفاهيمهم ، وإنما فى الاسلوب والتصور ، وكل منهم يرى الله وفقاً للصورة التى اعتاد أن يتخيلها عنه .

وهكذا لم تجعل النبوة - فيما يرى اسبينوزا - الأنبياء اكثر علماً ، ولهذا لا يجوز لنا تصديقهم فى الأمور النظرية ، لأن الأنبياء قد جهلوا أشياء كثيرة ، على غير ما تظن العامة من أنهم قد أحاطوا بكل شئ علماً .

– ولما كانت النبوة لا تعتمد على يقين العقل ، وهو الافكار الواضحة والمتميزة ، أو الاستدلات الرياضية ، فإن الانبياء قد حصلوا على يقينهم من الوحى نفسه ، معتمدين على ما أوتوا من آيات ، ومن هذه الناحية تكون المعرفة النبوية أقل من المعرفة الطبيعية العقلية .

– وإذا كان البعض يرى أن المعرفة الطبيعية أى الإنسانية أقل بكثير من المعرفة النبوية ، فإن هذا غير صحيح – فيما يرى اسبينوزا – ذلك لأنه إذا كانت النبوة معرفة يقينية أوحاها الله للناس ، فالمعرفة الطبيعية معرفة يقينية وصل إليها العقل بمفرده .

المعرفة النبوية خاصة بالأنبياء وحدهم ، بينما المعرفة الطبيعية الإنسانية عامة للبشر جميعاً . الأولى تستعمل الصور الخيالية من أجل التأثير على النفوس ، فى حين أن المعرفة الطبيعية تدرك الحقائق ذاتها دون تخيل . [٢٠]

وهنا نجد اسبينوزا يعلى – أيضاً – من شأن المعرفة الطبيعية كما أعلى سابقاً من شأن العقل حين فصل بينه وبين النقل لصالح العقل . ففى تصوره أن المعرفة النبوية أقل بكثير فى درجة يقينها

من المعرفة الطبيعية لأنها تعتمد على الخيال ، بينما المعرفة الطبيعية تعتمد على العقل .

والخلاصة أننا يجوز لنا تصديق الأنبياء فيما يتعلق بغاية الوحى وجوهره وهو العدل والإحسان ، وفيما عدا ذلك فكل فرد حر فى أن يعتقد ما يشاء ، وفيما يتفق مع عقله .

المعجـــزة . [٢١]

أنكر اسبينوزا المعجزة صراحة ، لأن كل ما يظهر فى الطبيعة إنما يظهر بضرورة لا تتخلف عندما تتهيأ أسباب معينة تظهر النتائج التى تترتب عادة على تلك الأسباب ، وإن بعض الناس إذا ما اعتقدوا أنهم رأوا خوارق ، فليس ذلك إلا لأنهم يجهلون الأسباب الحقيقية لتلك الظواهر التى يشاهدونها .

وإذا كانت المعجزة هى الحدث الذى يخرق قانون الطبيعة ، ويخرج بها عن مجراها المنتظم ، فإن اسبينوزا يرفض هذا ، ويرى أن نسبة الحوادث إلى القدرة الإلهية راجعة إلى الجهل بقوانينها فحسب .

يقول اسبينوزا : " اعتاد الناس تسمية العمل الذى يجهل العامة سببه عملاً إلهياً ، أى عمل الله ، مثلما يسمى العلم الذى يتعدى حدود فهم الإنسان إلهياً .

فالعامة يظنون أن قدرة الله وعنايته تظهران بأوضح صورة ممكنة إذا حدث فى الطبيعة شئ خارق للعادة ، مناقض لما اعتادوا تصوره .

وهم يعتقدون أن أوضح برهان على وجود الله هو الخروج الظاهر على نظام الطبيعة .

القول بالمعجزات ينطوى ضمناً على الاعتقاد بوجود قوانين : الله والطبيعة ، ويظن العامة أن الله لا يفعل فى الطبيعة ما دامت تسير على نظامها المعتاد ، وبالعكس تبطل فاعلية الطبيعة وعللها عندما يفعل الله .

إذن قدرة الله تتوقف عندما تعمل الطبيعة ، وإذا عمل الله تتوقف الطبيعة .

ويخلص اسبينوزا – من نقده للمعجزة – إلى نقاط هامة :

١) لا شئ يحدث يناقض الطبيعة . فالطبيعة تحتفظ بنظام أزلى لا يتغير .

٢) لا نستطيع أن نعرف بالمعجزات ماهية الله أو وجوده ولكن نستطيع معرفة الله أكثر عن طريق قانون الطبيعة الثابت .

٣) نظام الطبيعة نفسه هو نتيجة ضرورية للقوانين الإلهية .

٤) الطريقة التى ينبغى بها تفسير معجزات الكتاب وما يجب ملاحظته أساساً على الروايات الخاصة بالمعجزات .

– والحقيقة أن نظام الطبيعة ثابت لا يتغير ، ولا يحدث فيه شئ مخالف له . وقوانين الطبيعة الشاملة أوامر إلهية تصدر عن ضرورة الطبيعة الإلهية وكمالها . فلو حدث شئ مخالف لهذه القوانين فإنه بالتالى يناقض عقل الله وطبيعته .

وكل من يؤكد أن الله يسلك على نحو مخالف لقوانين الطبيعة يتحتم عليه فى نفس الوقت أن الله يسلك على نحو مخالف لطبيعته هو ، وهذا سخف وعبث بل أمر مستحيل .

والإنسان الساذج هو الذى عندما يجهل شيئاً ينسبه إلى الله ، فضلاً عن أن المعجزة واقعة محددة لا تدل إلا على قدرة محدودة ، ولا تثبت وجود الله وقدرته المطلقة .

والخلاصة أننا لا نستطيع معرفة الله بالمعجزة ، وهذا ما حاول إثباته اسبينوزا من خلال استخدامه المنهج النقدى ، وبنفس الحجج اللاهوتية استطاع أن ينزل بالاعتقاد فى المعجزات إلى مستوى السخف والعبث .

ماذا إذا اخبرنا الكتاب المقدس بأن معجزة قد وقعت بالفعل ؟ يجيب اسبينوزا بأنه إذا كانت هذه الواقعة أو الحادثة مناقضة لقوانين العقل صراحة ، فيجب اعتبارها زيادة فى الكتاب أضافها المحرفون ، لأن كل ما يناقض الطبيعة يناقض العقل ، وكل ما يناقض العقل يجب رفضه .

ونتيجة لهذا يرى اسبينوزا أن كثيراً من الروايات ابداع شعرى أو تعبير عن الأحكام السابقة للرواة . ومن النادر أن يروى الناس شيئاً كما حدث بالفعل دون زيادة ، فكثيراً ما اختلفت الروايات لنفس الحادثة ، وذلك لاختلاف إضافات الرواة عليها ، حتى أنه يصعب العثور على النواه الأولى . *

– لذلك حتى يتم تفسير المعجزة أو التأكد من وقوعها بالفعل يجب أولاً معرفة أفكار الرواة الأوائل ، وآراء المدونين لها بالفعل ، وإلا وقعنا فى الخلط بين آراء الرواة ، والحادثة الفعلية أو بين الخيال والواقع .

إن تحليل اسبينوزا لكل من النبوة والمعجزة إنما يشكل جوهر وروح النقد للديانة المنزلة بوجه عام ، وللدين اليهودى على وجه

* راجع هنا : كتابنا : الدين والمعجزة فى فكر هيوم التجريبى ١٩٩٨ (الفصل الخاص بموقف هيوم من المعجزة ، عدم تصديقه لها بناءً على كذب الرواه ، ومقارنة هذا بما قدمه اسبينوزا حول طبيعة المعجزة وتفسيرها) .

الخصوص . وذلك حين أنكر زعم اليهود أنهم شعب الله المختار الذى اصطفاه لغاية معينة .

رفض الشعائر والطقوس :

– انطلاقاً من منهجه النقدى يرفض اسبينوزا كل المظاهر الخارجية فى الدين من لباس وطقوس ومؤسسات ونظُم وشعائر ، فكلها – فيما يرى – أمور لا توصل إلى السعادة الروحية .

يقول اسبينوزا :

" تنشأ الخرافة من سيادة الأهواء والانفعالات على العقل ، وعلى رأسها الخوف والرجاء ، إذ يتذبذب الشعور الدينى بين الخوف والرجاء ، فالحوادث الحسنة فال طيب ، والحوادث السيئة تبعث على التشاؤم ، ويرتبط بالخوف العجز عندما يود الشعور الدينى التأثير على الطبيعة باستدعاء الأرواح ، لطلب العون الإلهى . بالنذور أو الصلاه لدرء الكوارث ، أو لاستجلاب الرزق .. كل هذه مظاهر للعجز أمام الطبيعة .

وأشد غرابة من ذلك أن يتميز المؤمنون فى إيمانهم بعقائدهم وشعائرهم وملابسهم وألقابهم ، فيظن الجمهور أن الدين هو المناصب فى المعابد .

– ويرى اسبينوزا أن القانون الإلهى لا يتطلب إقامة الشعائر والطقوس، ولا يتطلب افعالاً يتجاوز تبريرها حدود العقل الإنسانى ، لأن الخير الحقيقى يدركه النور الفطرى ، أما الخير التابع لنظام أو قانون فليس إلا وهماً .

– ويؤكد اسبينوزا أن الإنسان يستطيع أن يمتنع عن إقامة مثل هذه الطقوس ، ويمكنه مع ذلك أن يعيش متسقاً بسعادة الروح .

" إذا كان شخص ما جاهلاً بالكتب المقدسة ، ولديه مع ذلك آراء صحيحة ومنهج سليم فى الحياة ، فإنه قطعاً يكون مباركاً وتكون فيه روح الله بحق " . (٢٢)

ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل إنه يمضى خطوة أبعد فيقول : " إن العقائد تفيد فى تقويم سلوك العامة وحدهم ، أما الخاصة ، أى أصحاب العقول المفكرة ففى وسعهم الاستغناء عنها تماماً (٢٣)

الفصل بين الدين والدولة (بين اللاهوت والسياسة)

يرى اسبينوزا أن الدين كثيراً ما يستخدم للسيطرة على الجماهير ولإبقائها تحت سيطرة السلطة ، فمظاهر العظمة فى بناء المعابد والاحتفالات بالموالد ، والطاعة العمياء للحاكم ، والنظر إلى الملوك باعتبارهم آلهة ... كل هذا يؤدى إلى خداع الناس وإرهابهم باسم الدين ، ووضع قيود على الفكر والعقيدة .

والحل – فيما يرى اسبينوزا – هو الفصل التام بين الدين والدولة ، أو بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية – والتأكيد على حرية الرأى بوصفها ضرورة لكل من الفرد والدولة ، فهى ضرورية للإيمان الصحيح ، كما أنها ضرورة للسلام الداخلى فى الدولة .

" كل فرد حر بطبيعته ، وهو الضامن لهذه الحرية " . * (٢٤)

والقضاء على حرية الفكر قضاء على الدولة ، بل إن القانون الإلهى نفسه يمنح هذه الحرية لجميع البشر .

وعلى الرغم من أن اسبينوزا قد أعطى للسلطة الزمنية حق النفوذ والسلطة على الشعائر والطقوس الدينية ، إلا أنه ينكر أن تتدخل هذه السلطات فى معتقدات الفرد الدينية الخاصة عن الله ، وذلك فى حالة احتفاظ الفرد بها لنفسه ، وعدم الجهر بها علناً ولكن حينما يحاول أن يبعد الآخرين عن معتقداتهم أو يستخدم هذه المعتقدات فى البلبلة والاضطراب العام ، هنا يجب التدخل من قبل السلطة الدولية . (٢٥)

– هذا ويعد دفاع اسبينوزا عن الحرية الفكرية ضد السلطة الدينية جزء من دفاعه عن الحرية بوجه عام من ناحية ، انطلاقاً من منهجه النقدى من ناحية أخرى .

* Everyone should be free to choose for himself the foundation of his creed, and that faith should be his whole heart , while nothing would be publicly honaured save justice and charity .

هوامش

(1) Hampshire . s : spinoza . London . 1956 .

- Aphilosophical Background . p.11 : 24 , Appendix : life : p 170 : 175 .

- F. Pollock : Spinoza his life and ph - [. 1 : 28 2 ed . American publication . N. Y. 1966 .

- Robert Audi : The Cambridge Dictionary of ph. p. 759 : 761

- Paul Edwards, The Encyelopeadia of ph. Macmillon publishing Co, and free press . N.Y. London . vol 5,6. spinoza p . 530 : 531.

فؤاد زكريا : اسبينوزا . دار النهضة العربية – القاهرة – ١٩٦٢ ص ١٦ : ١٩

نازلى اسماعيل حسين : الفلسفة الحديثة : ص ١٤١ : ١٤٣ .

(2) spinoza, B : Ethics . part I . p : 45 : 81 .

(٣) ديكارت : مقال فى المنهج ص ١٣٠ .

_____ : مبادئ الفلسفة ص ٧٢ .

عثمان أمين : ديكارت ص ٢٩٢ : ٢٩٧ .

(٤) اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة : الترجمة العربية د. حسن حنفى ، ص ١٢ .. الفصل السابع ص ٢٤١ : ٢٦٤ .

(5) R. H. M. Elwes : Works of spinoza , N.Y. Dover . 1951 . p.6

(6) Mark, Thomas carson, spinoza's theory of truth. N. Y. London : 1972 . p 91

(7) Paul Edwards : Encyclopedia of ph. p 537 : 538 .

(8) Hampshire stuart : spinoza . ch . III Knowledge and Intellect . p 65 : 68 .

(9) spinoza : on the improvement of the understanding . by R. H.M. Elwes . N.Y. 1955 . p 8 : 12 .,

Encyclopeadia of ph : spinoza : ideal of Rational understanding . p 531 : 532 ,

Ethics : part II prop XL . p . 114 .

(10) Spinoza : Ethics vol V prop XVIII : XX p. 255 : 258 , prop XXXVI p . 264 .

(11) _______ : Ethics . vol I p. 45 : 81 .

(12) _______ : Ethics I prop XV .

(13) _______ : Ethics I prop XVIII

(١٤) فؤاد زكريا : اسبينوزا ص ١٣٠ .

(15) Spinoza : Ethics . vol I . p. 45 : 81 .

(16) Spinoza : Atheologico - political treatise trans by : R. H.M. Elwes . N. Y. F.P. 1951 . ch. XV : Fundamental distinction between faith and philosophy . p. 190 : 198 .

، الترجمة العربية : لفصل الرابع عشر : العقل والنقل ص ٢٥٥ : ٢٦٤ .

(١٧) اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة : الترجمة العربية د. حسن حنفى : ص ١٢ : ١٧ .

(18) Spinoza : Atheological - political treatise . ch. VIII : ot the outhorship of pentateuch , on the other historical books of the old testament . the pentateuch not written by Moses . p. 120 : 128 .

(١٩) راجع هنا : الفصل الثامن من الرسالة اللاهوتية ص ٢٦٥ : ٢٨١ .

(20) Spinoza : Atheological - political Treatise . ch. I , II , of prophecy p12 : 26 , 27 : 42 .

(21) ______ : ______________________ . ch . VI . of miracles . p31 : 98 .

(22) Spinoza : Atheological - political Treatise .

ch. IV : of the Divine low p 57 : 69,

ch. V : of the ceremonial low . p 69 : 81 .

الترجمة العربية ص ٥٧ : ٦٤ من المقدمة ، ص ١٩١ : ٢٢٠

الفاروق بين القانون الإلهى ، القانون الإنسانى .

(23) ch : IX. p 133 : 145 .

(24) ch : XVI : of the Foundation fo astate of the Natural and civil Rights of Individuals and Rights of sovereign power . p 200 : 211

، الفصل الرابع عشر من الترجمة العربية ص ٢٧٧ : ٢٩٢ .

، فؤاد زكريا : اسبينوزا ص ٢٢٣ .

الفصل الثالث

النقد عند كانط

كانط : *النقد المعرفى [نقد العقل]*

– يعد كانط من عمالقة الفكر الأوربى الحديث ، استطاع أن يطبع بطابعه معظم التيارات الفلسفية فى كل من القرنين التاسع عشر ، العشرين . وإذا كان ديكارت قد أكد على الجانب العقلانى أو الذاتى فى فلسفته ، كما أكد هيوم على الجانب التجريبى ، فإن كانط قد استبقى هذين الجانبين فى فلسفته النقدية التى عملت على إنقاذ " العلم " من جهة ، واستبقاء الذات من جهة أخرى ، كما أنه قدم لنا عقلانية جديدة مغايرة لكل من عقلانية ديكارت من جهة ، وعقلانية ليبنتز من جهة أخرى . وهى " العقلانية الترنسندنتالية " .

ويحق لنا أن نقدم للنقد الكانطى بتمهيد عن النقد فى عصر كانط (عصر التنوير) ، وذلك أن فهم النقد الكانطى يقتضى من ناحية ربط الفلسفة الكانطية بما عداها من فلسفات حديثة تقدمت عليها ، كما يستلزم تبين العناصر الجديدة لهذه الفلسفة النقدية التى أراد لها صاحبها أن تدور حول إمكانية المعرفة ، وحدود العقل البشرى .

النقد فى عصر التنوير.*

عاش كانط فى عصر اشرقت فيه أنوار العلم على الدنيا ، وارتفع فيه لواء الحرية خفاقاً عالياً ينير للإنسانية طريق الحياة . أطلق الإنجليز والألمان على هذا العصر اسم عصر التنوير Enlightement وأطلق عليه الفرنسيون اسم عصر الأنوار .

بدأ عصر التنوير فى القرن السابع عشر عصر التقدم العلمى والتكنولوچى الذى كان له أثره العظيم على المجتمع .

وقد بدأت حركة التنوير فى انجلترا برفض الفلسفات السابقة باعتبار أن الميتافيزيقا كانت المبحث الأساسى فيها .

وكانت الميتافيزيقا بتعريفها القديم تريد أن تتجاوز قدرة الإنسان وطاقاته فى المعرفة ، فأراد التنوير أن يرد كل معرفة إلى أصولها الإنسانية .

* حركة فلسفية نقطة بدايتها موضع خلاف بين المؤرخين . بول هزار فى كتابه "أزمة الضمير الاوربى" ١٩٣٥ يرد التنوير إلى النصف الثانى من القرن السابع عشر ، كريستوفر هل فى كتابه " الأصول الثقافية للثورة الانجليزية " ١٩٦٥ يرى أن أفكار التنوير في انجلترا كانت رائعة فى القرن السادس عشر . ومن هنا تبدو الصلة بين عصر النهضة والتنوير . ومهما يكن من أمر هذا التباين فالرأى الشائع والمألوف أن القرن الثامن عشر هو عصر التنوير ، وهو عصر من صنع الفلاسفة . وقد تأثر فلاسفة التنوير بمفكرين عظيمين هما : لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) ، ونيوتن (١٦٤٣ - ١٧٢٧) .[١]

وجدير بالذكر أن كانط كان مثل الفلاسفة الإنجليز قد وضع مشكلة الميتافيزيقا فى مجال الصدارة فى فلسفته - ومن هنا كان اهتمامه وتقديره للوك وهيوم .

أما لوك فكان بحق رائد فلسفة التنوير فى انجلترا ، وهو أول من اهتم بالبحث عن أصول المعرفة فى الذهن الإنسانى .

- والحق أن هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) كان أكبر ممثل لحركة التنوير فى انجلترا . ولقد قال عنه كانط فى مقدمة كتابه "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ... " اعترف صراحة أن ديڤيد هيوم أيقظنى أولاً من سباتى الدوجماطيقى منذ سنين مضت ، ووجه بحوثى فى الفلسفة النظرية وجهه جديدة تماماً " .

وهيوم - مثل لوك - يريد أن يصبغ الفلسفة بصبغة علمية تجريبية . وفلسفته ليست مجرد فلسفة حسية ، وإنما هى فى الحقيقة تحليل للمبادئ العامة للطبيعة الإنسانية .

ولقد اشتهر هيوم بنزعته الشكية ، ولكن هذا الشك كان فى صميمه نقداً للمعرفة ، وكانت رسالة الفلسفة فى نظرة هى الكشف عن أصول علم للطبيعة الإنسانية يحل محل الميتافيزيقا التقليدية .

– على هذا ، فإن النقد فى هذا العصر ليس هو نقد المؤلفات والكتب ، إنما هو تحليل تصورات العلوم ، وتحليل قدرات الإنسان فى المعرفة . وعلى هذا الأساس يكون النقد هو المقدمة الضرورية لكل علم ، والتمهيد الضرورى للمعرفة . وهو كما يقول لوك فى مقدمة " البحث فى الفهم الإنسانى " يمهد الأساس للبناء قبل تشييد البناء نفسه . ومهمة النقد هى إزالة المهملات الملقاه فى طريق المعرفة . (٢)

– ويدعونا لوك إلى تجنب استعمال المناهج الخاطئة التى اساءت إلى العلم وتقدمة . ويشير إلى سببين أساسيين فى خطأ المناهج . الأول هو الاعتقاد بأن هناك مبادئ فطرية تعرف على نحو سابق ومتقدم على التجربة أى قبلياً ، والثانى هو رد المنطق إلى القياس الأرسطى .

لذلك يجب أن يكون الغرض من النقد هو تحليل التصورات والأفكار والمعانى للكشف عن مصدرها ، وكذلك تحرير الذهن والعقل الإنسانى من القياس الأرسطى . والهدف من كتابة " البحث فى الذهن الإنسانى " هو البحث عن أصل ويقين ونطاق المعرفة الإنسانية التى يعترف لوك بأنها تبدأ مع التجربة . (٣)

- ولقد أخذ كانط عن لوك منهجه فى تحليل الأفكار والتصورات كما أنه يؤكد معه أن المعرفة الإنسانية لا يمكن أن تتجاوز حدود التجربة ، وبالتالى فلا يمكن إدراك الماهيات أو الاشياء فى ذاتها .

فإذا أردنا تأسيس الميتافيزيقا فلابد أن نبدأ أولاً بالنقد أى بوضع حدود للمعرفة الإنسانية . (٤)

النقد عند هيوم :

كان هيوم من أكبر النقاد فى عصره ، ويشهد كانط أنه تأثر بنقده إلى حد بعيد . فهو الذى أيقظه - كما ذكرنا - من سباته الدوجماطيقى ، وأخرجه من الإطار التقليدى للفلسفة الألمانية فى ذلك الوقت .

لقد تأثر كانط أول الأمر بالفلسفة الألمانية السائدة فى عصره ، وهذا طبيعى ، وكاد أن يسير فى نفس التيار العقلى التوكيدى ، إلا أنه قرأ هيوم فعرف أن النقد يجب أن يكون سابقاً على كل علم ومعرفة . لقد كان هيوم هادياً ومرشداً ونذيراً لكانط وفلسفته ، فأوضح له فكرة النقد ومهمته . حقاً لقد انتهى هيوم إلى الشك ، وقوض من أساسه بناء الميتافيزيقا ، أما كانط فلم يصل فى نقده

وفلسفته النقدية إلى درجة الشك . كما أنه أراد بناء صرح جديد للميتافيزيقا .

ومن الممكن القول أن كانط أخذ عن هيوم فكرته النقدية لا مضمونها . ولابد أن يجد القارئ تشابهاً عظيماً بين طريقة عرض هيوم لمسألة النقد ، والطريقة التى عرضها بها كانط ، فكلاهما يبدأ بنعى حال الفلسفة والفلاسفة حتى نكاد نصادف نفس العبارات فى مقدمة " البحث فى الطبيعة الإنسانية " لهيوم ، وفى مقدمة " نقد العقل الخالص " لكانط .

" إن الفلاسفة اليوم غارقون فى بحر من الجهل ولا نجد حلاً لأهم المسائل التى يمكن أن تعرض أمام محكمة العقل " . (٥)

– ويعترف هيوم بالفرق الشاسع بين العلوم التجريبية ، والعلوم الفلسفية ، أى بين العلوم التى تتقدم ، وتلك التى تتلكأ فى تقدمها ، لا شئ فى الفلسفة إلا واصبح موضوعاً للمناقشة وتضاربت الآراء حوله ، وأصبحنا اليوم عاجزين عن ايجاد حلاً لأهم المسائل الفلسفية .

– ونحن لا نجد فى مقدمة " نقد العقل الخالص " لكانط كلاماً يختلف عن كلام هيوم . فكانط يريد اليوم أن يعرض أهم المسائل أمام محكمة العقل . (٦)

يؤكد كانط أن كثرة المنازعات . والمناقشات فى الميتافيزيقا ، بل وكثـرة الحـروب على أرضـهـا قـد تركت هذا العلم فى حـالة من الفوضى والظلام . فلابد أن نبدأ بحـركة نهضـة وتنوير جديدة فى هذا العلم حتى يتقدم مثل سائر العلوم الأخرى .

هكذا كـان الهـدف من التنوير هو نشـر أنوار العلم والمعـرفة ، وتمجيد العقل الإنسانى فى البحث عن الحقيقة .

وإذا كان الفلاسفة الإنجليز قد فهموا التنوير بأنه استخدام العلم التجريبى فى البحث والكشف عن قوانين العالم الطبيعى ، فإن الفلاسفة الفرنسيين اعتقدوا أن التنوير هو تخليص العقل الإنسانى من ظلمات الجـهل والخرافة . وكـان ذلك يعنى فى نظرهم ، تنقيـة الدين من كل الشوائب والأباطيل ، التى يمكن أن تعوق تقدم العقل والفكر الإنسانى .

النقد عن ليبنتز :

انتقلت حركة التنوير إلى ألمانيا مع ليبنتز عاشق النور الإلهى ، والنقـد فى هذه الفلسفة إنما يعنى أولاً تأسيس الميتافيزيقا على أسس جديدة تتفق مع حركة التنوير فى هذا العصر . (٧)

إن ليبنتز كان منوراً بكل معنى الكلمة . ولقد أسس الميتافزيقا .
فى هذا العصر – على أنوار العلم لا على آراء السابقين من أمثال أفلاطون وأرسطو ، أو على ثمة أفكار فطرية كما كان يزعم ديكارت .

لا شئ يمكن أن يوجهنا إلى الميتافيزيقا الأصلية إلا معرفة العلم وبخاصة علم الميكانيكا .

– وإذا كان لوك وهيوم هما رائدا حركة التنوير فى إنجليترا ، فإن بيل Pierre Byle 1647 - 1705 هو بلا منازع رائد حركة الأنوار فى فرنسا . بدأت هذه الفلسفة بالنقد العنيف للدين . وليس أدل على ذلك من قاموس بيل المعروف باسم القاموس التاريخى والنقدى .

وقد احتلت قضية الحرية مكان الصدارة عند فلاسفة التنوير فكان النضال من أجل الحرية ، حق الفرد فى اختيار دينه ، البحث عن الحقيقة بأسلوبه الخاص هو الدافع الأساسى للهجوم على الكنيسة .

– وبجانب الدعوة إلى تنوير العقول كانت هناك دعوة أخرى إلى تحرير الإنسان . كان صوت روسو J.J. Rousseou 1712 - 1778

يرتفع منادياً بالحرية والمساواه بين البشر " المساواه هى القانون الطبيعى الذى يجب أن يخضع له الناس جميعاً " لقد تعلم كانط من روسو كيف يبجل الإنسان ، وكان فى نظرة نيوتن آخر فى مجال العلوم الإنسانية .

لهذا تميز القرن الثامن عشر بسيادة الفكر الحر . (٨)

ويأتى كانط على قمة عصر التنوير بلا منازع .

حاول كانط التعبير عن روح هذا العصر فنشر مقالاً فى عام ١٧٨٤ فى مجلة شهرية فى برلين بعنوان " جواب عن سؤال : ما التنوير ؟ يقول فيه :

" التنوير هجرة الإنسان من اللارشد ، والإنسان علة هذه الهجرة . واللارشد هو عجز الإنسان عن الإفادة من عقله من غير معونة من الآخرين . كن جريئاً فى إعمال عقلك هذا هو شعار التنوير ، فالكسل والجبن هما السببان فى بقاء معظم البشر فى حالة اللارشد طوال حياتهم ، مع أن الطبيعة قد حررتهم من الاعتماد على الآخرين .

إنه يطيب لى أن يكون الكتاب بديلاً عن عقلى ، والكاهن بديلاً عن وعيى ، والطبيب مرشداً لما ينبغى تناوله من طعام . وليس ثمه

مبرر للتفكير إذا كان فى مقدورى شراؤه . فالآخر كفيل بتوفير جهدى . إن الغالبية العظمى من البشر تدرك أن الطريق إلى الرشد ليس فقط وعراً بل محفوفاً بالمخاطر . ولهذا السبب فإن هؤلاء الأوصياء قد تكفلوا برعايتهم رعاية جمة ، وحذرهم من الاعتماد علي أنفهسم وذلك بعد احالتهم إلى أغبياء . ومن ثم يصبح اللارُشد محبباً إلى الإنسان ، ومن ثم يكون غير مؤهل لإعمال عقله .

إن استنارة الأمة عملية بطيئة ... إن الثورة قد تسقط طاغية ، ولكنها لا تستطيع أن تغير من أسلوب التفكير ، إن التنوير ليس فى حاجة إلا إلى الحرية ، وأفضل الحريات هى تلك التى تسمح بالاستخدام العام لعقل الإنسان فى جميع القضايا . فهذه الحرية هى التى تنير البشر ، أما التقيد فيكون مانعاً من تقدم التنوير . [٩]

– هكذا نرى أن كانط يربط تقدم العقل والتنوير بالحرية وهى القضية التى دافع عنها اسبينوزا من قبل فى رسالة فى اللاهوت والسياسة كما أوضحنا سابقاً .

وإذا كان التنوير عند كانط هو إعمال العقل ، فمعنى هذا أنه عقل مستقل أو عقل ناقد ، ولنأتى الآن إلى نقد العقل أو الفلسفة النقدية عند كانط .

معنى النقد عند كانط :

وضع كانط العقل تحت محك الاختبار ، ونادى بضرورة امتحان قدرة العقل على المعرفة قبل استخدامه كأداه للوصول إلى أية حقيقة من الحقائق ، أو الإلتجاء إليه من أجل البرهنة على الكثير من الحقائق اللاهوتية والميتافيزيقية .

لذلك يمكن القول أن الفلسفة النقدية فى جوهرها محاولة منهجية من أجل تعيين الحدود الدقيقة التى يصلح فى نطاقها استخدام العقل كأداة للمعرفة .

إن النقد الكانطى هو الفلسفة بعينها ، ما دامت مهمة النقد إنما تنحصر فى بيان تهافت كل من " الاعتقادية الإيقانية Dogmatisme من جهة ، والارتيابية الشكية Sckepticisme من جهة أخرى ، وذلك من أجل الاتجاه نحو مسائلة العقل عن حدوده ومدى قدراته . (١٠)

يقول كانط فى مقدمة كتابه "نقد العقل الخالص" الطبعةالأولى :

" إن للعقل خاصية متميزة فى أنه محكوم بمواجهة مسائل ليس فى الإمكان تفاديها ، إذ هى مسائل مفروضة عليه بحكم طبيعته ، بيد أن العقل عاجز عن الإجابة عنها . وهذه المسائل تدور حول

مفهوم المطلق ، ويرى كانط أن تصور الإنسان معرفة المطلق بطريقة – مطلقة يوقع الإنسان فى الدوجماطيقية ، وهذا هو معنى قول كانط أن هيوم أيقظه من سباته الدوجماطيقى .

الروح النقدية المبكرة :

يمكن القــول بأن التطور الروحى لكانط قــد مــر بمرحلتين متمايزتين : * مرحلة ما قبل النقد قبل عام ١٧٧٠ ، المرحلة النقدية بعد عام ١٧٧٠ . الفلسفة النقدية عند كانط لم تكن وليدة مرحلة فجائية ، ولكنها نمت ونضجت وتطورت خلال دراساته المتعاقبة وتأملاته الطويلة كثمرة لتفكير عميق .

(أ) لهذا فإن **مرحلة ما قبل النقد** هى مرحلة حية ولها أهمية كبرى فى الكشف عن عدم رضائه عن المذاهب السابقة .

وقــد حــاول كــانط فى هذه المرحلة المبكرة أن يوفق بين العلم والفلسفة علم نيوتن التجريبى ، فلسفة ليبنتز العقلية .

حقاً إنه تأثر فى نقده بكل ما ليبنتز ، لوك ، هيوم ، ولكن نقده لم يكن نقلاً عنهم ، وإنما جاء بعد جهاد شاق وطويل ، وقد نشر

* Kant's philosophical career is commonly divided into two periods. that befor 1770 , usually referred to as " precritical " and that after 1770, refered to a " critical " (11)

سلسلة هامة من البحوث قبل نشر كتاب " نقد العقل الخالص " كانت بمثابة تمهيد للمرحلة النقدية .

(١) " أفكار عند التقدير السليم للقوى الحية ، ونقد للأدلة التى استخدمها ليبنتز وغيره من علماء الميكانيكا ١٧٤٧ .

وفيه يعترض على فكرة الانسجام الأزلى عند ليبنتز ، وعلى تفسيره اللاهوتى للحركة فى العالم ، وهو يريد تفسيراً ميتافيزيقياً علمياً للحركة .

ويناقش كانط فى هذا البحث الفارق بين الموضوع الرياضى ، والموضوعى الطبيعى . ويوضح الصلة التى يراها بينهما ، بين العقل والواقع . فها هو العقل يضع الشروط الهندسية الضرورية التى تجعل التجربة أو العلم الطبيعى ممكناً .

(٢) **تاريخ الطبيعة العام ونظرية فى السماء سنة ١٧٥٧** ويعمد كانط هنا إلى نقد رأى نيوتن فى أن تركيب النظام الحالى للمجموعة الشمسية لا يمكن أن يفسر إلا عن طريق القوانين الآلية السائدة فى الطبيعة .

ويحاول كانط فى هذا البحث وضع نظرية فى تاريخ العالم من وجهة النظر الميكانيكية ، فهو يفترض أولا وجود مادة – صُنع

منها العالم – ولكنها مادة تتصف بقوة الجانبية . ومن هذه المادة وهذه القوة خرج العالم بنظامه الحالى أى الميكانيكى الذى يخضع لعلتين : قوة الجانبية ، قوة الدفع . وفى هذا البحث تبرز الروح العلمية الخالصة عند كانط حيث يفسر العالم تفسيراً عقلياً لا يخضع للصدفة .

وهذا الفرض العلمى الذى صاغه كانط يشبه تلك الآراء العلمية التى سيعبر عنها – فيما بعد – العالم الفرنسى لا بلاس .

(٣) **المونادولوجيا الطبيعية** : مثل عن استخدام الميتافيزيقا مع الهندسة فى علم الطبيعة . ولعل اهتمام كانط بتطبيق الهندسة فى علم الطبيعة قد نشأ عن دراسته العميقة لنيوتن .

(٤) **تصور جديد عن الحركة والسكون ١٧٥٨** فى هذا البحث يعترض كانط على مبدأ القصور الذاتى الذى نادى به نيوتن ، ومن أجل ذلك يلجأ إلى تفسير جديد للجوهر .

وهو يعنى بالجوهر هنا : الجوهر الذى تملأ ظواهره الخارجية المكان ، لا الجوهر الروحى كما كان يعتقد ليبنتز .

– والحق أن نقد كانط لفكرة الجوهر عند ليبنتز ، فكرة القصور الذاتى عند نيوتن دليل على أنه استطاع أن يتخلص – فى هذه

المرحلة – من نفوذهما معاً . إن فكرة المطلق سواء بالنسبة للجوهر أو بالنسبة للمكان – عند نيوتن . أصبحت عديمة الفائدة فى نظر كانط ، فهو يدعو إلى نوع من النسبية الفلسفية التى تؤكد أن العالم هو جملة من الظواهر التى يؤثر بعضها فى بعض وفقاً للقوانين الميكانيكية .

(٥) فى الدعامة الوحيدة الممكنة على وجود الله ١٩٦٣ ،

on the only possible ground of proof of good's Existence.

فى بداهة مبادئ اللاهوت الطبيعى والاخلاق ١٩٦٤ .

on the distinctness of the principles of Natural theology and Morals .

حاول كانط أن يهدم بعض البنايات الاعتقادية الكبرى التى كان ڤولف قد أقامها فى مجال اللاهوت الطبيعى .

ويحاول أن يبين طبيعة اليقين الميتافيزيقى ، طبيعة اليقين فى علم اللاهوت والأخلاق . ويؤكد كانط أن اليقين الرياضى يختلف فى طبيعته عن اليقين فى الميتافيزيقا والأخلاق، فاليقين فى الرياضة يرتبط بالعيان ، أما فى الميتافيزيقا فيرتبط بتحليل التصورات .

ويرى كانط أن الطريق الموصل إلى اليقين فى الدين الطبيعى والأخلاق هو الطريق العملى لا النظرى ، فهذا هو الطريق الفلسفى الممكن لمعرفة الله .

(٦) محاولة من أجل إدخال تصور المقدار السلبى فى الفلسفة ١٦٦٣ وهنا يظهر تأثر كانط بهيوم ، حيث نراه يحاول البرهنة على أن رابطة العلية هى رابطة ذات طابع خاص يخرج بها عن نطاق المنطق ومبدأ الذاتية .

هذه المحاولة هى من أجل إصلاح الفلسفة بوجه عام والميتافيزيقا بوجه خاص . إنها الخطوة التى سبقت الثورة الكوبرنيقية فى نقد العقل الخالص . (١٢)

(٧) أحلام صاحب رؤى مفسرة بأحلام متافيزيقية ١٧٦٦ : هل لا توجد أحلام للعقل مثلما توجد أحلام للخيال ، ويجيب كانط أن التجربة هى التى تفيد فى معرفة الوقائع لا البراهين العقلية القبلية . الأحكام الصادقة . أو التى تريد أن تكون هكذا يجب أن تكون تجريبية وبالتالى تركيبية .

هذه هى أهم البحوث التى نشرها كانط فى المرحلة السابقة على النقد – مرحلة ما قبل النقد Precritical ، وهى تكشف عن

النزعة النقدية المبكرة عند هذا الفيلسوف وأنه كان قد شرع يتخلى عن كل نزعة إيقانية ، كما تكشف عن الجهود التى كان يبذلها من أجل وضع فلسفة ليبنتز (التوكيدية) ، وعلم نيوتن فى الميزان .

ويمكن القول أنه استطاع فى هذه المرحلة من حياته الفكرية أن يتخلص من نفوذ ليبنتز وڤولف الدوجماطيقى ، ونفور نيوتن العلمى البحتى .

(ب) **المرحلة النقدية :** ١٧٧٠ وحتى ظهور كتاب (نقد العقل الخالص ١٧٨١) وهى تمثل مرحلة النضج بالنسبة لكانط .

المثالية النقدية عند كانط هى المثالية الترنسندنتالية التى تجعل العقل يقود الطبيعة ، مع وجوده ، باطناً فيها لا عالياً عليها والمقصود بالنقد أو الفلسفة النقدية هى تلك التى تهتم بوضع الحدود التى يجب ألا يتعداها العقل .

مهمة النقد فيما يرى كانط هى وضع حدود للعقل فى مجال المعرفة ، وقد أراد كانط بذلك أن ينقد الميتافيزيقيون الذين يخوضون فى مسائل فوق طاقة العقل البشرى .

وهو أيضاً يريد أن يمتنع عن البحث فى عالم الشئ فى ذاته ، لأنه أيضاً يند عن قدرة العقل البشرى .

يقول كانط :

" إن مهمة النقد هى التمييز بين الأفكار أو تصورات العقل النظرى الخالص ، المقولات أو تصوات الذهن الخاص ، بوصفهما معرفتين مختلفتين تماماً فى نوعيهما وأصلهما واستعمالهما ، ومن غير هذا التمييز سوف تكون الميتافيزيقا مستحيلة على الأطلاق ."

والحق أن العقل وحده هو الذى يستطيع أن يميز بين التصورات والأفكار ، وهذه هى مهمته الأولى . ويحكم العقل أنه لا فائدة من استعمال أفكاره فى التجربة ، لأن محاولة تطبيقها على التجربة تؤدى بنا إلى الوهم والخداع المتعالى . فيظن العقل أن الأفكار المبثوثه فى طبيعته لها وجود خارجى ، وينسب إلى الأشياء فى ذاتها ما يتعلق بذاته خاصة . لكن من اللامعقول أن نأمل فى معرفة أى شئ أكثر مما تقدمه التجربة الممكنة عنه ، أى أننا لا نأمل فى معرفة الأشياء فى ذاتها بعيداً عن ظواهر التجربة . وهذا ما يبعدنا عن الشك فى قدرة العقل ويساعدنا فى وضع حدود لاستعماله الخاص . (١٣)

– إن الظواهر عند كانط تفرض الشئ فى ذاته ، وتعلن عن وجوده سواء استطعنا أن نعرفه أو لم نستطع .

يقول كانط : " إن الأبراج العالية التى تحيط بها فى العادة رياح كثيرة ، ورجال الميتافيزيقا الذين يشبهون هذه الابراج لا يناسبنى مكانهم . إن مكانى هو على أرض التجربة الخصبة ، وكلمة متعال لا تشير إلى ما يتجاوز حدود كل تجربة ، ولكنها تشير حقاً إلى كل ما يسبقها قبلياً بحيث يجعل المعرفة التجريبية ممكنة " (١٤)

والمبدأ الأساسى فى مثالية كانط هو أن كل معرفة للاشياء نستخلصها من الذهن المجرد أو العقل النظرى ليست إلا وهماً ، لأن الحقيقة لا توجد إلا فى التجربة .

هكذا تكون مثالية كانط مثالية صورية أو نقدية ، تحدد التصورات القبلية وتجعلها قاصرة على التجربة وحدها ، وليست مثالية عالية - كما يزعم جارف فى نقده لنقد العقل الخالص .

وعلى هذا الاساس كان نقد كانط لكل ميتافيزيقا تقليدية .

فى سنة ١٧٧٠ تقدم كانط برسالة عنوانها " فى صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول . * هذه الرسالة تختم المرحلة ما قبل النقدية وتمهد للمرحلة النقدية . ويبين كانط فى هذه الرسالة

* " on the form and principles of the sensible and intelligible world 1770 " .

رأيه فى طبيعة المكان والزمان بوصفهما صورتين قبليتين للقوة الحساسة ، وباعتبار أن المكان هو صورة الحواس الظاهرة ، وأن الزمان هو صورة الحس الباطنة .

ويميز كانط بين العالم المحسوس والعالم المعقول ، ويقرب وجود كليهما ، فالعالم المحسوس له شكله ومبادئه ، وهو يتضمن وجود عالم معقول هو عالم النومينا noumenes (أو الأشياء فى ذاتها) . [١٥]

وقد استطاع - فى هذه الرسالة - أن يدافع عن قوانين العالم المعقول ، لذلك فهو لا يريد منا أن نطبق مبادئ العالم المحسوس على العالم المعقول . وهذه الحكمة الكانطية الأساسية تساعدنا على عدم تجاوز العالم المحسوس ، وعدم استخدام المبادئ التى تتعين بها المحسوسات فى فهم التصورات والمعقولات .

والميتافيزيقا عند كانط بهذا المعنى تكون علم حدود العقل الإنسانى ولا تستطيع مجاوزة التجربة التى هى المعرفة الحقة . ولا بأس فى ذلك ، لأن هذا الذى يفوق علمنا ويعتبر ضرورياً لتنظيم حياتنا الخلقية ، وهو عالم الأرواح ، هو موضوع إيمان لا موضوع برهان . [١٦]

نقد العقل الخالص * :

هذا المؤلف الذى أحدث ثورة كبرى فى عالم الفلسفة ، حاول فيه كانط أن ينفذ إلى أعمق أعماق العقل البشرى ، كى يكشف عن طبيعة المعرفة وشروطها وحدودها .

ومعنى نقد العقل الخالص أو المحض ، هو الفحص عن قدرة العقل بوجه عام فيما يتعلق بكل المعارف التى يطمح إلى تحصيلها مستقلاً عن كل تجربة . العقل المحض هو العقل وهو يفكر غير مستعين بالتجربة ، وكلمة محض أو خالص يقصد بها الخالى من التجربة والملاحظة ، أى العقل الذى يعتمد على ذاته فقط دون الاستعانة بالتجربة وهذا العقل لابد أن يخضع للنقد .

– والمنهج الذى يستخدمه العقل فى نقده لنفسه هو المنهج المتعالى ، الذى بموجبه يتبين ما فى العقل المحض من شكوك وقوانين ، والمتعالى transendental هو السابق على التجربة ، ولكنه داخل نطاق العقل .

والفلسفة المتعالية (النقدية) هى علم إمكان المعرفة التركيبية القبلية ، وفائدة هذا النقد أنه يعين على " تطهير الذهن " . (١٧)

* critique of pure Reason . 1781 .

– ويعبر هذا الكتاب عن ثورة كانط على التفكير الفلسفى القديم والحديث على السواء . فهو يعترض فيه على مثالية أفلاطون التى لا جدوى منها ولا فائدة ، كما يعترض على مثالية ديكارت الحالمة ، ومثالية بركلى الغارقة فى الرؤى . وهو يريد أيضاً – على حد تعبيره – أن يقوض شك هيوم من أساسه ، بل هو يجعل الهدف الأول من النقد تفنيد شك هيوم ، ومحاولة لوضع حل للمشكلة أو المعضلة الميتافيزيقية التى أثارها هذا الفيلسوف ونعنى بها الشك فى مصدر التصورات العقلية .

– ويهدف كانط من هذا النقد أن ينهض بالفلسفة عامة ، وبالميتافيزيقا خاصة بعد أن أصابها التلف على أيدى ليبنتز وڤولف وأنصارهما ، فأراد أن يبعث فيها حياة جديدة وروحاً من عنده .

– وكان على كانط أن يقنع جميع الذين يؤمنون بضرورة الميتافيزيقا أن الميتافيزيقا ينبغى أن تكون علماً يختلف كل الاختلاف عن هذه المعرفة الدارجة التى اعتدنا أن نطلق عليها اسم الميتافيزيقا .

والهدف الثانى : هو إقناع الذين لا يؤمنون بضرورة الميتافيزيقا أن الميتافيزيقا لابد منها لارضاء العقل الإنسانى .

- وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أجزاء .

الجزء الأول : القول بأن المكان والزمان صورتان قبليتان للقوة الحساسة * الأولى (المكان) للحواس الظاهرة ، والثانية الزمان (للحسن الباطن) .

" إن كل ما نتمثله من صفات وخصائص للمكان فى علم الهندسة ينطبق تاماً على العالم المحسوس . والنقد الكانطى فى هذا الجزء يوجه أولاً ضد فلسفة ليبنتز وڤولف ، وذلك بجعله القوة الحساسة مصدراً من مصادر المعرفة .

كما يوجه ضد هيوم خاصة وضد الشكاك عامة ، وذلك بجعله المكان والزمان صورتين قبليتين للقوة الحساسة لا يمكن الشك أبداً فى حقيقتهما . (١٨) "

أما الجزء الثانى من الكتاب فيتركز فيه القول بأن التصورات بغير العيانات تكون جوفاء ، والعيانات بغير التصورات تكون عمياء .

كما أن كانط قد جعل للخيال دور الوساطة بين القوة الحاسة والذهن . فالنقد يوجه ضد المثاليين ، ديكارت وبركلى ، ليبنتز ،

* (هذا ما أوضحه سابقاً فى صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول ١٧٧٠) .

فولف ، الذين يؤمنون بأن العقل يستقل وحده بالمعرفة ، بعيداً عن كل أثر للقوة الحاسة أو للقوة المخيلة .

إننا هنا أمام تيارين متعارضين : تيار يثبت ويؤكد (العقلى) ، تيار آخر ينفى وينكر (هيوم) دون أن يكون لدى كل منهما أى أساس نقدى سليم يستند إليه .

لهذا وجد كانط أنه لا سبيل إلى الفصل بين التيارين إلا بالتجاء إلى محكمة النقد من أجل امتحان العقل وفحص شامل لقدراته .

وإذا عرفنا نوع المعرفة الميسرة للعقل فإننا لن نخاطر باستخدامه استخداماً غير مشروع ، ولكن نحاول تطبيق مبادئه على أشياء متعارضة مع تلك المبادئ أو خارج نطاقها .[١٩]

أما الجزء الثالث والأخير الخاص بالجدل المتعالى فترتكز الثورة فيه فى القول بأن العقل الإنسانى جدلى بالطبع ، فهو ينشق على نفسه ، ويعارض نفسه بنفسه وكل عقل إنسانى يعانى من هذا الصراع .

والهدف من هذا النقد – كما يرى كانط – هو أن يشفى العقول من الأوهام والضلالات ، ويناشد العقل ألا يأخذ بالمظاهر فيضل بعيداً عن التجربة ، ويقدم لنا الميتافيزيقا التى تبنى على علم النقد .

وفى هذا الكتاب نرى كانط يرفض الأدلة الميتافيزيقية التقليدية على وجود الله ، حرية الإرادة ، خلود النفس ، لأنه يعلم حقاً إنها أدلة ناقصة أو قاصرة ومتهافتة ، انطلاقاً من أن العقل النظرى عاجز تماماً عن الفصل فى كل هذه القضايا ، لأنها تتجاوز جميعاً شروط التجربة الممكنة ، أو لأنها تمتد فيما وراء حدود العقل البشرى ، ولذلك فلا مجال هنا لإثبات أو نفى يتعلق بهذه المسائل الميتافيزيقية الكبرى . [٢٠]

ولكن ليس معنى ذلك عدم الاهتمام بها أو هدمها نهائياً لأن كانط يعترف بأن النقد مجرد تمهيد ضرورى لا غنى عنه لتقدم الميتافيزيقا وقيامها كعلم .

وليس الهدف من النقد القضاء عليها أو اختفائها ، لأنها - فيما يرى كانط - تعبر عن ميل طبيعى إنسانى لا سبيل إلى القضاء عليه مطلقاً .

" إنه لا ينبغى لنا أن ننتظر من العقل البشرى أن يكف مرة واحدة وإلى الأبد عن شتى البحوث الميتافيزيقية ، فإن سأمنا من استنشاق هواء فاسد ، لن يدفعنا يوماً إلى الامتناع تماماً عن التنفس ." [٢١]

نقد الميتافيزيقا التقليدية* (العقلية - غير المشروعة)

يقول كانط : إن الميتافزيقا الحاضرة يناقض بعضها البعض ، ولذلك فقد قضت بنفسها على أصلها بأن تكون علماً مصدقاً به على الدوام . وكان الهدف من كتابه : " نقد العقل الخالص " هو إقناع جميع الذين يؤكدون فائدة الاشتغال بالميتافيزيقا أنه من الضرورى حتماً أن يتوقفوا مؤقتا عن أداء عملهم ، ويعدوا كل ما تم عمله حتى الآن كأن لم يكن .." ويساير كانط تقسيم ڤولف الثلاثى لموضوعات الميتافيزيقا ، فيقول : إن دراستنا لأفكار العقل تضطرنا إلى البحث فى علوم ثلاثة : علم النفس النظرى ، وهو العلم الذى يدرس "النفس" باعتبارها جوهراً مفكراً أو ذاتاً مطلقة ، ثم علم الكون النظرى وهو العلم الذى يدرس " العالم " باعتباره جوهراً يضم مجموعة الظواهر ، ثم أخيراً علم اللاهوت النظرى ، وهو العلم الذى يدرس "الله" باعتباره الشرط الاسمى الذى يحوى جميع الكمالات .

ويحاول كانط فى مبحث " الجدل المتعالى " التعرض لنقد أفكار العقل الثلاث للبرهنة على أن مباحث الميتافيزيقا الثلاثة ، إنما توقعنا جميعاً فى متناقضات عقلية لا سبيل إلى حلها إلا بالتخلى نهائياً عن هذا الاستعمال المفارق غير المشروع لملكة العقل .

* The Elimination of Dogmatic Metaphysics .

(١) نقد علم النفس العقلى * :

تدور أوهام علم النفس النظرى - فيما يرى كانط - حول جوهرية النفس وبساطتها ووحدتها وخلودها ، بمعنى آخر . وقع علم النفس النظرى فى أربع مغالطات : الأولى أن النفس جوهر ، الثانية أنها جوهر بسيط ، الثالثة أنه واحد بالعدد ، والرابعة أنه يتصل بالموضوعات الممكنة فى المكان . (٢٣)

وكل هذه المغالطات paralogisms قد ترددت على أقلام ديكارت وليبنتز وسائر الديكارتيين . وجميع هؤلاء المفكرين قد توهموا أن باستطاعتنا أن نعرف الطبيعة المطلقة للنفس دون الاستعانة بأية تجربة ، خارجية كانت أم باطنية .

وهم قد استنتجوا أن النفس جوهر قائم بذاته من هذا الحكم البسيط الذى يصدره الإنسان حين يقول : " أنا أفكر " .

ولكن "الأنا" تمثل أو تصور خالى من المضمون ، أى هو صورة لا تنطبق على أى شئ فى الواقع أو التجربة .

---

* كان الفلاسفة السابقين على كانط ، وبعض المعاصرين له أو اللاحقين عليه (مثل فيشته) يؤمنون بإمكان قيام علم نفس يستند - كالرياضيات أو المنطق - إلى مبادئ أولية صرفة ، مع أنه من المسلم به اليوم أن علم النفس علم تجريبى لا موضوع فيه للتأمل أو الاستبطان أو التفكير النظرى البحت .

ويؤكد كانط أنه من المستحيل استخلاص الطبيعة الجوهرية للذات - بعيداً عن التجربة ، وعن طريق الاستنباط العقلى المحض . ، وأننا ليس لدينا أى حدس بنفسنا كذات مفكرة ، وإنما كل ما ندركه هو فكرنا فى صلته بالموضوعات ، لا باعتباره مستقلاً قائماً بذاته .

ويستند كانط فى هذا النقد إلى أن الفكر لا يكفى بصفة عامة من أجل معرفة أى موضوع ، وإنما لابد من حدْس (عيان حسى) ينطبق عليه هذا الفكر .

(٢) نقد علم الكون العقلى :

ينزع العقل - هنا إلى بلوغ الوحدة المطلقة أو تصور العالم كوحدة للظواهر كلها ، وليس الكون سوى هذه الوحدة .

هذه الفكرة كما يقول كانط هى من نتاج العقل النظرى الخالص فى استعماله المفارق ، وهى من بين أفكاره أحقها بالذكر واكثرها تأثيراً وفاعلية فى ايقاظ الفلسفة من سباتها الاعتقادى .

الفلسفة النقدية وحدها هى الكفيلة بحل مثل هذه المتناقضات التى يقودنا إليها العقل البشرى فى استعماله المتعالى (٢٣) .

وعلم الكون النظرى يقوم أساساً على أربعة متناقضات أو أربعة أصناف من الأحكام الجدلية للعقل النظرى الخالص ، وبوصفها جدلية تؤكد هذه الأحكام وجود مبادئ متناقضة لكل واحد منها

(١) العالم له بداية من حيث الزمان والمكان (قضية)

- العالم لا متناه من حيث الزمان والمكان (نقيض القضية)

(٢) كل ما فى العالم يتألف من البسيط (قضية)

- لا شئ بسيط ، إنما الكل مركب (قضية مناقضة)

(٣) توجد فى العالم علل حاصلة بفعل الحرية (قضية)

لا توجد حرية ، العالم كله طبيعة (قضية مناقضة)

(٤) يوجد كائن ضرورى فى سلسلة علل العالم (قضية)

لا شئ ضرورى فى هذه السلسلة ، بل كل شئ ممكن (قضية مناقضة)

والخطأ الذى يقع فيه العقل هنا هو أنه يعتبر هذه " الأفكار " بمثابة موضوعات قابلة للمعرفة ، فيناقش موضوعات مقدار العالم ، وقابليته للقسمة وصدوره عن علة حرة ، وتوقفه على موجود واحد الوجود ، كما لو كان بإزاء " ظواهر " يدركها عن طريق الحدس .

ولكن من المؤكد أن العقل حينما يمتد لسلسلة شروط التجربة إلى ما وراء حدود هذه التجربة ، فإنه إنما يقع فى متناقضات يجد نفسه عاجزاً عن حلها ، وبالتالى فإنه سرعان ما يجد نفسه فريسة للنزعة الشكية ، إلا إذا جاء " النقد " فأعانه على فهم الدلالة الحقيقية والقيمة الصحيحة لكل تناقض من هذه المتناقضات . (٢٤)

حل المتناقضات :

المناقضة الأول :

١- هل العالم متناه فى الزمان والمكان أم لا متناه ؟ يجيب كانط على ذلك بأننا لا نجد فى أية تجربة ما يدل على أن العالم متناه أو لا متناه فى الزمان أو المكان ، فهذه التصورات ليست إلا مجرد أفكار .

٢- هل الجوهر ينقسم إلى ما لا نهاية أم هو بسيط غير قابل للقسمة ؟ الظواهر باعتبارها مجرد تمثلات أو فى التجربة الممكنة يمكن تقسيمها ، لكن من الخطأ أن نقول أن الاجسام فى ذاتها تتألف من أجزاء لا متناهية العدد . فنحن لا نعرف الأجسام إلا فى الظواهر والتجربة فقط .

٣- هل توجد ضرورة حتمية فى العالم أم توجد ثمة حرية بجانب الضرورة ؟ يقول كانط : إذا كنا ننظر إلى موضوعات العالم

المحسوس باعتبارها أشياء فى ذاتها ، وإلى قوانين الطبيعة باعتبارها قوانين الأشياء فى ذاتها فلا مفر من التناقض .

ولكن إذا كنا ننسب ضرورة الطبيعة إلى الظواهر ، والحرية إلى الأشياء فى ذاتها فلا تناقض هنا ..

يحل كانط التناقض عن طريق التمييز بين عالمين "عالم ظاهرى" ، عالم عقلى ، أو نظام ضرورى ، نظام حر .

الظواهر خاضعة للزمان والمكان ، والحقائق خارجة عن الزمان والمكان .

إن قانون العلية ينطبق على الطبيعة بصورة حتمية . والإنسان – فى نظر كانط – مزدوج ، لأن وجوده الحسى الذى يتجلى على صورة أفعال خارجية ، خاضع لحتمية الطبيعة ، فهو نفسه من هذه الناحية لا يخرج عن كونه مجرد ظاهرة ، ولكنه من جهه أخرى ذات معقولة ، أو حقيقة متعالية على الزمان ، فهو من هذه الناحية علة حرة تستطيع أن تصدر أفعالها باختيارها . (٢٥)

وهنا يلجأ كانط إلى تجربة الواجب لتأكيد الحرية الإنسانية ، فالواجب يعبر عن حرية الإردة الإنسانية ، لأنه الشئ الذى لم يحدث بعد (صورية الواجب) .

وعلى ذلك فالحرية لا تقف عثرة أمام القانون الطبيعى للظواهر الذى لا يعوق من جانبه الحرية فى الاستعمال العملى للعقل .

٤- هل يخضع العالم لعلة أولى أو لكائن ضرورى ؟ أم أنه لا يخضع إلا لسلسلة العلل الضرورية ؟

هذه المناقضة يمكن حلها بنفس الطريقة التى عالج بها المتناقضات السابقة وهى أن ما لا ينطبق على عالم الظواهر لا ينطبق على الأشياء فى ذاتها .

القول بأن الظواهر تخضع لعلل ضرورية ممكن ، لأننا نستطيع أن نتمثل ترتيباً آخر لهذه الظواهر التجريبية . والقول بوجود علة أولى ضرورية كنهاية لسلسلة الظواهر ممكن ، لكن الحكم بأن هذه العلة الأولى هى علة حرة عقلية بحتة لا تخضع لقوة الحس ، هى علة لا مشروطة للظواهر ، فهذا ما لا يمكن الاستدلال عليه لأنه يتجاوز قدرة العقل وحدوده . (٢٦)

(٣) نقد علم اللاهوت العقلى :

يعمد كانط فى كتابه " نقد العقل الخالص " إلى إلغاء جميع الأدلة العقلية الخالصة على وجود الله ، وفى هذا يرى أن لديه أسباباً أخرى للاعتقاد فى الله ، سيسوقها فيما بعد فى كتابه " نقد العقل العملى " . ولكن هدفه هنا هدف سلبى ،

يرى كانط أن العقل البشرى من طبيعته أن يحاول تنظيم الافكار فنراه يخلع عليها ضرباً من الوحدة ، بأن يردّها إلى مثل أعلى لا يكون مجرد تعميم ، لكن بمثابة شئ فردى قابل للتحديد بالفكر وحده . والمثل الأعلى الذى تتوحد فيه جميع أفكار العقل إنما هو " الله " باعتباره الحقيقة العليا والكمال الأسمى .

إن العقل هنا يتصور كائناً لا مادياً وعالماً معقولاً ، وكائناً اسمى وأعلى من كل الكائنات (مجرد نومينا) لأنه لا يجد كماله ورضاءه إلا فى هذه الكائنات بوصفها أشياء فى ذاتها ، لكن لا أمل له فى أن يحققها لنفسه باشتقاقها من الظواهر . فقد تفرض هذه الظواهر وجود الشئ فى ذاته ، وقد تعلن عن وجوده . لكن نحن لا نستطيع أبداً معرفة هذه الكائنات المعقولة من حيث هى فى ذاتها .

ولنأخذ مثلاً تصور الكائن الاسمى : فهذا التصور الإلهى يعد تصوراً عقلياً مجرداً تماماً .

إن القضية " الله موجود" هى من أهم المعارف الإنسانية ، ولابد لنا من البحث عن أدلة قوية ويقينية لإثباتها .

– ولقد توصل الفكر الإنسانى إلى بعض الإيضاحات التى قد تبدو مقنعة من وجود الله وصفاته . ولكنه لم يصل إلى معرفة

واضحة وكاملة تماماً . إن من يبحث عن هذه الأدلة يجب أن يسبر أغوار الميتافيزيقا التى تظهر لنا كبحر مظلم بلا شواطئ ، وإن يغامر كما يغامر الملاح فى بحر مجهول .

ومنذ عام ١٧٦٣ ، وكانط فى مقاله عن " الأساس الممكن والوحيد لإثبات وجود الله " يبحث هذه الأدلة ويفندها ، ويحاول أن يكشف عن أساس جديد لهذا الوجود الإلهى .

وقد أطلق كانط على الدليل الوجودى (الانطولوچى) اسم الدليل الديكارتى على الرغم من أن ديكارت نفسه قد اعتمد – فى هذا الدليل – على برهان معروف سبقه إليه القديس انسلم .

وخلاصة هذا الدليل هو استخلاص وجود الله من ماهيته أو مجرد تعريف الكائن الضرورى أو " الموجود الكامل " . ومجمل القول أن هذا الدليل مجرد حكم قبلى لا نجد اسانيده فى التجربة ، ولا يمكن أن نستخلص الوجود الفعلى (الواقعى) من مجرد فكرة (من الممكن) ويرى كانط أنه حتى وإن كانت فكرة الله فكرة أصلية فى العقل إلا أن هذا وحده لا يكفى للقول بأنه لابد من أن يكون لها موضوع خارج الذهن . بتعبير آخر . هناك فارق شاسع بين الضرورة المنطقية العقلية ، والضرورة الواقعية الفعلية .

ولا شك أن الوهم الميتافيزيقى الذى يجعلنا نعتبر "الممكن" واقعياً إنما هو وهم لا يقل تفاهة عن وهم التاجر الذى قد يظن أنه يستطيع أن يزيد من ثروته بإضافة بضعة أصفار إلى دفتر حسابه ! .

والخلاصة أن كانط قد رفض الدليل الانطولوجى لأنه لاحظ أن هذا الدليل يستند إلى خلط واضح بين مرتبة الفكر (الماهية) ومرتبة الوجود الفعلى ، فى حين أن للوجود طابعاً لا تحليلاً Non-analytique ، يجعل من المستحيل اعتباره مجرد صفة أو محمول . (٢٧)

ويرى كانط أن الدليل الوجودى (الانطولوچى) هو أعظم الأدلة العقلية على وجود الله وأكثر شيوعاً ، ولهذا فإن ابطال هذا الدليل كاف لإبطال الدليلين الآخرين ، فإنهما يعتمدان عليه ولا يقومان إلا به ، وهما : الدليل الكونى (الكسمولوچى) ، الدليل الطبيعى . ويمضى كانط إلى نقد الدليل الكونى القائم على فكرة العلية ، أى الذى يقرر أن العالم لا يمكن أن يكون موجوداً إلا إذا كان هناك موجود ضرورى يستند إليه . ولكن كانط يرى أن الانتقال من التجربة (العالم) إلى علة أولى تكون هى " الموجود الضرورى " إنما هو إنتقال غير مشروع ، ولا معنى لتطبيق العلية على شئ يتجاوز

بطبيعته دائرة العالم المحسوس أو استنتاج وجود علة أولى لمجرد استحالة الاستمرار إلى ما لا نهاية فى سلسلة العلل .

فهذا الدليل فيما يرى كانط يسئ استخدام مبدأ العلية فى انتقاله غير المشروع من سلسلة العلل المشروطة إلى علة أولى غير مشروطة على الاطلاق ، إضافة إلى أنه ليس فى استطاعتنا أن نقول أن هذا الذى نتصوره موجوداً وجوداً واقعياً . (٢٨)

– ويمضى كانط بنفس المنهج النقدى بالنسبة للدليل الطبيعى أو الدليل الغائى .

إننا إذا نظرنا إلى الطبيعة فإننا ننبهر بجمالها ونظامها ، فنحكم بأن هناك علة أولى لهذا النظام (وهو ما يعرف بدليل الغائية – أو النظام) نظر كانط إلى هذا الدليل بإحترام . (إن الاستدلال المنطقى فى هذا الدليل فيه درجة كبيرة من الاحتمال ، ولكن ليس فيه دقة وإحكاماً .)

وخلاصة النقد أن هذا الدليل يقوم على تشبيه الطبيعة بأعمال الفن البشرى ، فى حين أن هناك فارقاً كبيراً بين الغائية فى الطبيعة والغائية فى الفن البشرى *

---

* راجع هنا نقد هيوم للأدلة العقلية على وجود الله – دليل الغائية argument From Design من كتابنا : الدين والمعجزة فى فكر هيوم التجريبى ١٩٩٨ ص ٤٢ : ٥٩ .

وأصحاب هذا الدليل يزعمون أنهم يصلون عن طريق النظر إلى ما فى العالم من نظام وجمال وتنوع وانسجام إلى موجود كامل يدعون أنه خالق الكون وعلته الضرورية ، مع عدم مراعاتهم لضرورة التناسب بين المعلول (العالم) والعلة (الله) .

والخلاصة أن العقل يقع فى التناقض حين ينسب إلى مفهوم العلة الفائقة للحس معنى تجريبياً . وتبعاً لذلك فإن فكرة الله لن تكون سوى مجرد فرض يخلع على أفكارنا التناسق والوحدة ، ولكن حذار من أن نحيل هذا الفرض إلى موضوع واقعى . (٢٩)

لكن إذا كان من المستحيل على العقل النظرى البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية نظرية ، فإن هذا لا يثبت إمكان البرهنة على عدم وجوده . فالاستحالة قائمة بالنسبة إلى كلتا القضيتين :

إثبات وجود الله ، عدم إثبات وجوده بالعقل النظرى .

وهكذا ينتهى النقد الكانطى إلى رفض موقف المنكرين لوجود الله ، وكذلك رفض موقف الدوجماطيقين المثبتين لوجود الله بطريق العقل النظرى المحض .

ويرى كانط أن اللاهوت الوحيد الممكن للعقل هو المؤسس على قوانين أخلاقية أو يسعى للاهتداء لها .

فالله ، الحرية ، الخلود هى " أفكار العقل الثلاثة " ولكن رغم أن العقل النظرى يقودنا إلى تشكيل هذه الأفكار ، فإنه لا يمكنه هو نفسه أن يثبت واقعيتها . وأهمية هذه الافكار أهمية عملية ، أعنى أنها متصلة بالاخلاق . وجود الله لا يمكن معرفته كحقيقة نظرية ، ولكنه يفرض نفسه بوصفه إيماناً بناءً على أسباب عملية .

(أمام ما يقتضيه العقل العملى يجب أن يخضع ويمتثل العقل النظرى) .



هوامش

(١) د. مراد وهبة : مدخل إلى التنوير . دار العالم الثالث . مصر ١٩٩٤ (بحث نشر فى مجلة المنار . يوليو ١٩٧٩ . ص ١٣٨ : ١٥٨ .

، د. نازلى اسماعيل : مقدمة لكل ميتافزيقا مقبلة .. (كانط) الترجمة العربية ص ٢٧ : ٣٦ (الكشف من الأصول التاريخية للفلسفة النقدية) .

(2) R. Aaron : John locke : Oxford 1937 . p . 60 .

(3) Ibid . P . 103 .

(4) John, locke : An essay concerning Human Understanding by pringle , A. S. pattison . Oxford . 1934 . p102 .

(5) Hume . D : Atreatise of Human nature .ed seldy . Bigge Oxford . 1967 . p. 17 : 22 .

(٦) أنظر : د. نازلى اسماعيل : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة .. (الترجمة) العربية . ص ٤١ : ٥٢ .

(٧) راجع النقد والميتافيزيقا عند ليبنتز ، قيامها على أساس علم الديناميكا ، الفرق بينها وبين ميتافيزيقا ديكارت ، وما أخذه كانط منها، وما أختلف فيه عن ليبنتز . من كتاب : د. نازلى اسماعيل : النقد فى عصر التنوير ص ٧٤ : ٨٤ ، كتاب الفلسفة الألمانية : ليبنتز وحركة التنوير فى ألمانيا ص ١٠٠ : ١١٤ .

(٨) راجع هنا : د. مراد وهبة مدخل إلى التنوير ص ٢٧ : ٣٠ .

، د. نازلى اسماعيل : النقد فى عصر التنوير الباب الأول ص ١١: ٥١.

(٩) د. مراد وهبة : مدخل إلى التنوير ص ٦٥ : ٧٠ .

مُلاك الحقيقة المطلقة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٩ مُثل التنوير فى هذا الزمان . ص ١٢٣ : ١٤٣ .

(10) Kant : critique of pure Reason . introduction by A. B. Lindsay . translated by . J.M.D.

Meikle John . London . N. Y.I 1978 . introduction .

(11) The encyclopeedia of ph . vol . 7, 8 . kant . p. 306 .

(١٢) راجع هنا: د. نازلى اسماعيل حسين : النقد فى عصر التنوير ص ٨٥ : ١٠٢.

، ———————— : الفلسفة الألمانية ص ١٦٨ : ١٨٧ .

د. زكريا ابراهيم : كانط : ص ٤٢ : ٤٥ .

(13) Kant : critique of pure Reason . Book II Transcendental Dialectic:

ch . II : Refutation of Idealism : 170 - 175 .

ch . III of the ground of division of all objects into phenomena and noumena . 208 .

(١٤) كانط : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة : ترجمة د. نازلى اسماعيل .

كيف تكون الميتافيزيقا بعامة ممكنة . ص ١٤٧ : ١٥٦ .

فى تعيين حدود العقل الخالص ص ١٨٣ : ٢٠٧ .

(١٥) أنظر . بحثنا " الزمان بين كانط وبرجسون " ١٩٩١ . معنى الزمان والمكان عند كانط .

(١٦) أنظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢١١ : ٢١٣ .

، د. نازلى اسماعيل : الفلسفة الألمانية ص ١٢٤ : ١٢٥ .

(17) Paul Edward : Encyclopedia of ph . vol 7 . 8 .(kant) . P. 310

(18) Kant : Critique of pure Reason . Book I . 25 : 61 .

(19) ____ : __________________ . Introduction . p 1 : 24 .

Refutaition of idealism . p . 170 : 180 .

(20) Transcendental Dialectic Ch.I P. 232 : 249 .

ch. III The Ideal of pure Reason : sec III

of the Arguments Employed by speculative Reason in proof of the Existence of a supreme Bing p. 332 : 346 ,

sec Vii : Critique of all theology pased upom speculative princples of Reason . p. 367 : 375 .

(٢١) كانط : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة (الترجمة العربية) ص ٢١٢ .

(22) Kant : Critique of pure Reason . Book II

Transcendental Dialectic .

ch I : of the paralogisms of pure Reason . p 233 , Refutation of the Argument of Mendelssohn for the substantiabty or permanence of the soul . p . 240 : 245, 246 .

(٢٣) كانط : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة .. (الترجمة العربية) ص ١٦٣ : ١٧٧ .

(24) (Kant : Critique of pure Reason . Book II .

ch . II . sec II . Antithetic of pure Reason .

first antimony, 260 , second . 264 ,

third 270 , fourth , 273.) , p. sec iV. p 299 .

(25) Ibid : Book II . ch . II . sec . iX .

on the possibility of freedom in harmony with the universal low of Natural Necessity p 319 : 321 .

(26) Ibid : p. 333 .

(27) Ibid : Book II . ch III sec . iV : (on the impossibilty of an ontological proof of the existence of god . p. 346 : 352 .

(28) Ibid : P. sec . V. P. 352 : 358 .

(29) ___ : sec . Vii : Critique of all theology based upon speculative principles of Reason . p . 367 : 373 .



خاتمة وتقييم

عرضنا في هذا العمل لمفهوم النقد في الفلسفة الحديثة ، وحاولنا أن نبين إلى أي مدى يعد " النقد " إشكالية منهجية في المقام الأول . فقد احتلت مشكلة (المنهج) أهمية بالغة في الفكر الفلسفي الحديث . ومن خلال هذا العرض اتضح لنا كيف أن النقد يجب أن يكون سابقاً على أي علم ، وبدون النقد لا يمكن أن يتقدم أي علم أو أي فكر فلسفي على الإطلاق .

وبدأنا هذا العمل بالتمهيد للنقد في عصر النهضة الذي يعد بحق ثورة على التقليد والمنقول ، وعدم التسليم الأعمى ، والانقياد المطلق الذي ساد فكر العصر الوسيط ، كما أنه دعوة إلى تحكيم العقل في مختلف الأمور .

عرضنا لبيكون وديكارت بوصفهما من أصحاب المناهج النقدية وكيف كان " الاورجانون الجديد " لبيكون ،" المقال في المنهج " لديكارت أصدق تعبير عن أصالة الفكر الذي يدافع عن العقل ، الفكر الذي لا يفرض قيوداً على العقل سواء أكانت دينية أو مرتبطة بالتقاليد والموروثات ، بل يجعله مستقلاً حراً .

دعا بيكون إلى تجديد العقل بواسطةالتجربة حتى لا يتجمد ويتحجر في مبادئ ثابتة تتجاوز نطاق التجربة ، كما أكد أن

الإنسان لا يؤثر على الطبيعة بواسطة القوى الخفية ، بل بواسطة العلم التجريبى وحده ، لهذا حاول تخليص العقل مما شاع فيه من أوهام العصور الوسطى ، فقدم لنا منهجا جديداً وضع لنا فيه قواعد لاجتناب الخطأ والاهتداء إلى الحقيقة ، منهجاً يحاول القضاء على جميع الأفكار الخاطئة ، ويفسح المجال أمام البداهة واليقين ، هذا هو " الاستقراء التجريبى "

ولكن ما يؤخذ على بيكون أنه قد بالغ فى تقرير طريقته التجريبية والاعتماد على التجربة والإحصاء ، الأمر الذى جعله يستخف بكل معرفة لا تصل إلى الذهن عن طريق التجربة .

مثال ذلك إنكاره اعتماد كبار الفلكيين على تطبيق المنهج الرياضى على علم الفلك ، وما يرتبط به من المعارف الأرضية .

هذا مع تسليمه ببعض المعارف التى تدرك بالبداهة كمعرفة الناس مثلاً أن أجزاء الشئ لا تكون أكبر من الشئ نفسه . ولكنه رغم ذلك كان يعطى للتجربة من الشأن ما يسلبه من كل طريقة أخرى .

– كذلك المنهج الذى دعا إليه بيكون – لم يكن من إبتكاره ، ولكن قد سبقه إليه المسلمون . وقد عرفوا هذه الأوهام وقرروا استبعادها

ليمارس العقل وظيفته الطبيعية فى هداية الإنسان ، فالقرآن يدعو إلى إعمال العقل وتحريره من كل وهم يجنح به عن سوء السبيل ، كذلك القرآن يحطم التبعية المطلقة للآباء والعظماء ، وهو ما يطلق عليه بيكون أوهام المسرح . وذلك فى قوله تعالى :

﴿ وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلاْ ﴾ . [1]

وقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلا يَهْتَدُونَ ﴾ [2]

- ولسنا نزعم أن بيكون قد اطلع على القرآن فصاغ منه نظريته ، وإنما يمكن أن يقال أن تراث الفكر الإسلامى قد ترجم إلى اللاتينية ، وقد أثر فى البيئة الأوربية تأثيراً قوياً ، لأن أحد العوامل الرئيسية التى أدت إلى النهضة العلمية والفكرية فى الفلسفة الحديثة إنما هى حركة الترجمة التى أثارها المسلمون فى الغرب بواسطة ما ترجم من كتبهم إلى اللاتينية .

والاقرب إلى اليقين أن فلسفة بيكون ومنهجه إنما جاءا نتيجة لروح عصر بأكمله هو العصر الحديث الذى يدعو إلى إعمال العقل والدعوة للتجديد وحرية البحث .

---

(١) الأحزاب (آية : ٦٧) .

(٢) البقرة (آية : ١٧٠) .

أما ديكارت فقد جاءت فلسفته دعوة صريحة إلى استخدام العقل ، فلسفة للوعى والحرية الإنسانية ، وجاء منهجه ليحرر الفكر ويدعو إلى البداهة واليقين .

والقاعدة الأولى من قواعد المنهج - كما أوضحنا - تلخص الثورة الديكارتية كلها . فهى تدعو إلى التحرر من كل سلطة إلا سلطة العقل وحده .

وإذا كان ديكارت بتطبيقه لهذه القاعدة قد عُرف بأنه رائد العقلانية - كما وصفه هيجل - ومؤسس العلم الحديث ، إلا أننا نجد أن الله هو الضامن لصدق الحقائق ، كما أنه الضامن لوجود العالم ، بمعنى آخر أن ديكارت لم يطبق منهجه العقلى على مجال الدين ، حيث فرق بين نوعين من الشك : شك معرفى يتعلق بالعقل ، شك اعتقادى يتعلق بالإرادة الأول هو ما يعنيه ديكارت حين يقول : " يجب ألا اسلم بشئ على أنه حق ما لم اتبين ببداهة العقل أنه كذلك " .

أما الاعتقاد فهو شأن من شئون الإرادة لا يناله الشك العقلى .

وهنا وُجه النقد إلى ديكارت بوصفه معطلاً للعقل فيما يخص الدين أو على أنه لم يكن المفكر المتحرر من قيود الدين ، وأن قاعدة العقل عنده يجب أن تقبل بشئ من التحفظ .

فديكارت كان يعتقد أن حقائق الفلسفة اختص بها العقل الإنسانى ، ومن الممكن للإنسان أن يستخدم فيها بحرية ما أتاه الله من قوى وملكات . أما حقائق التنزيل التى هى موضوع علم اللاهوت ، فلا يستطيع الإنسان أن يفحص عنها إلا " بمدد من السماء خارق للعادة " .

ويترتب على ذلك أن موقف ديكارت من الدين ليس هو موقف السيادة ، بل موقف الإذعان والتسليم .

– ولكن هذا لا يقلل من قيمة المنهج الديكارتى بوصفه منهج يدعو إلى الشك وإعمال العقل والنقد ، وهو منهجاً مشروعاً إلى حد كبير ، ويكفى أن كلا من بيكون وديكارت قد مهدا الطريق لاستخدام المنهج الذى يرفض السلطة ، والتقليد والموروث ويدعو إلى التجديد والاعتماد على العقل فى أمور الحياة والواقع .

أما اسبينوزا فهو الفيلسوف الذى استطاع أن يطبق المنهج الديكارتى تطبيقاً جذرياً فى المجالات التى استبعدها ديكارت من منهجه ، خاصة فى مجال الدين .

منهجه هو منهج الأفكار الواضحة والمتميزة سواء فى ميدان المعرفة أو الاخلاق أو حتى فى ميدان الدين والعقائد .

وتميز النقد عند اسبينوزا بأبعاده الشمولية - على نحو ما أوضحنا - التى تجمع بين كل أنواع النقد : النقد المعرفى أو العقلى الذى يقوم على استخدام المنهج الهندسى الرياضى كما عرضه فى كتاب الأخلاق ، والنقد الإنسانى الذى يقوم على استخدام العقل كنور فطرى فى طبيعة الإنسان .

والنقد العلمى الذى يدرس النص الدينى كما تدرس الظاهرة الطبيعية ، ويحاول اخضاعه لقواعد ثابتة ، على نحو ما عرضه - وأوضحناه - فى " الرسالة اللاهوتية السياسية " .

حاول اسبينوزا - بالمنهج النقدى - البحث عن طريقة يهدف بها إلى تحرير العقل من البدع والخرافات التى سيطرت عليه بفضل المعتقدات القديمة .

لقد أراد هذا الفيلسوف أن يجعل من فلسفته بديلاً عقلانياً عن الدين ، وحدد لها نفس غايات الدين ، وربط بينها وبين الأخلاق ، وبهذه الصورة أصبحت فلسفته نمطاً فريداً بين سائر الفلسفات الأخرى التى كانت تهدف إلى معرفة الحقيقة فحسب .

- إن رجال الدين والمؤمنين من الناس يؤمنون بوجود خالق لهذا العالم ، وبالعناية الإلهية التى تسهر عليه ، ولكن فلسفة اسبينوزا

صورت الله بوصفه العلة التى صدرت عنها جميع الموجودات ، ووحدت بين الله والطبيعة فجعلت الله ليس بالصورة الشخصية التى تصورها الدين ، ونتيجة لهذا التمرد على العقيدة الدينية ، وإعمال العقل فى كل شئ حتى فى المجال الدينى ، وتأويل الكتاب المقدس ، أدى به هذا إلى إنكار النبوة والخوارق والمعجزات لأن مذهبه فى التوحيد بين الله والطبيعة لا يستقيم مع قيام هذه الخوارق التى ليست إلا تناقضاً بين سير الطبيعة وعمل الله .

كما رفض النظرة إلى الله بوصفه إله شخصى يرعى الجميع ، ورفض الغائية فى الكون لأن الضرورة هى السائدة ، ورفض فكر الخلق بالكلية بوصفها غير مفهومة وغير معقولة .

كما أدى به منهجه النقدى إلى الفصل بين العقل والنقل حيث أن لكل منهما مجاله الخاص به .

- رأى اسبينوزا أن كل ما يحدث فى الكون إنما يتم وفق قوانين ثابتة وضرورية لا تحتمل استثناء . ومن ثم فعلى المفكر ألا يلقى بالاً باللاهوت التقليدى ، بل يتعين عليه أن يفكر بحرية وفى استقلال تام .

وأدى هذا باسبينوزا إلى تصور للدين يختلف عن كل الدين التقليدى ، وخاصة المذهب اليهودى الذى رأى أنه يصلح لحياة

العامة أو الشعوب البدائية . أما الرجل العقلانى التنويرى - فيما يرى اسبينوزا - فلا يمكن أن يقبل هذا .

وفى رسالة فى اللاهوت والسياسة طبق اسبينوزا المنهج النقدى على مجالى الدين والسياسة . ومن خلال هذا المنهج قام بثورة حقيقية فى الفكر الدينى والواقع السياسى .

وتعد آرائه الجريئة فى هذه الرسالة تعبيراً صريحاً عن الإلتزام بالمنهج العقلى ، والنور الفطرى ، الذى يرى أنه إذا غاب ظهرت الخرافة سواء فى الفكر أو فى المجتمع .

كما رأيناه فى هذه " الرسالة " يتناول حرية الفكر حيث أكد أنها لا تمثل خطراً على الإيمان أو سلامة الدولة ، وهنا وجدناه يحمل على كل حكم سياسى يدعى أنه يستمد سلطته من مصدر إلهى .

ومهما تكن التجاوزات التى جاءت فى فلسفة اسبينوزا نتيجة استخدامه للمنهج النقدى كرفضه لتصور الله كما جاء فى الديانات السماوية بوصفه إله مفارق للعالم ، ورفضه القول بالعناية الإلهية ، مفهوم الخلق ، وقوله بأن المعرفة النبوية أقل من المعرفة البشرية .. إلى آخر ما عرضنا فى سياق هذا البحث ، نقول أن هذه التجاوزات لا تقلل من قيمة اسبينوزا بوصفه أحد رواد الفكر الفلسفى

التجديدى فى الفكر الحديث ، فكانت فلسفته نمطاً فريداً يهدف إلى البحث عن الحقيقة .

أما **كانط** الذى عبر بفلسفته عن روح النقد فى الفكر الحديث ، وجاءت الفلسفة النقدية روح ومنهج أكثر منها عقيدة ومذهب ، لأنه – كما أوضحنا – رفض منذ البداية كل نزعة إيقانية أو اعتقادية على طريقة ليبنتز أو فولف .

وليس المهم فى هذا المجال إبراز النتائج النهائية التى استطاع كانط أن يخلص إليها ، بل المهم هو المنهج النقدى الذى اصطنعه فى البرهنة على كل تلك القضايا ، والطريقة التى اتخذها فى انتقاله من الشرط إلى المشروط ، ومن الصورة إلى المضمون .

– والحق أن الثورة الكوبرنيقية الكبرى التى أراد كانط أن يحدثها فى عالم الفلسفة إنما هى أولاً وبالذات ثورة منهجية . وقد عرفنا كيف قصد كانط من وراء النقد إلى وضع منهج علمى مشروع يكون بمثابة المخرج الوحيد للفلسفة من المشكلة التى أوقعها فيها الفلاسفة الدوجماطيقيون (أو الإيقانيون) من ناحية ، الارتيابيون (أو الشكاك) من ناحية أخرى .

– لم يهدف كانط من وراء إقامة فلسفته النقدية إلى وضع مذهب ميتافيزيقى جديد ، بل أراد أن يخلص الميتافيزيقين أنفسهم من كل

خلافات مذهبية حول المادية والروحية ، والجبر والحرية ، والإلحاد والتأليه ، والواقعية والمثالية ، والآلية والغائية ... الخ .

وقد اتسمت فلسفة كانط بطابع خاص جعل من الفلسفة كلها عملية نقد ذاتى يقوم فيها العقل بالتعرف على مداه وحدوده ومضمونه . فليس هناك - فيما يرى كانط - حكم آخر يستطيع أن يحكم على العقل سوى العقل ذاته ، وليس النقد - كما أوضح كانط - سوى هذه المحكمة الباطنية التى أراد كانط للعقل أن يُمثل أمامها كى يحكم على نفسه بنفسه . وهكذا اتخذ كانط من النقد منهجاً علمياً وضعه فى مقابل الميتافيزيقا الكلاسيكية المدرسية .

ورغم أهمية النقد عند كانط إلا أن نظريته النقدية فى المعرفة تعرضت للكثير من حملات النقد .

(١) الحق أن كانط وضع فلسفته النقدية بصورة دقيقة وجازمة - شيد عالماً مثالياً ، قوامه الصور والشروط والاطارات العقلية ، وقنع بهذا العالم المثالى تاركاً عالم الواقع ، كما أنه وضع حدوداً وسياجاً للعلم الإنسانى ، فهو لا يتخطى الظواهر إلى الأشياء فى ذاتها بأى حال من الأحوال ، - لقد بدت هذه الفلسفة المتعالية كالبرج الشامخ ، ولكنها كانت تقوم على أساس النسق القبلى للصور والتصورات .

ونحن نعلم أن الواقع شئ ، والعالم المثالى العقلى شئ آخر . وإذا كان كانط لم يسمح للعقل الإنسانى إلا ببحث ذاته وصوره وقوانينه ، فإن من حقنا أن نطالب العقل بميادين أخرى اكثر واقعية ، لأن العقل الإنسانى لا يمكن أن يتحدد فى دائرة الممكن فقط ، بل أنه يتطلع دائماً إلى البحث فى الواقع .

(٢) ذهب البعض إلى أن الخطأ الأكبر الذى وقع فيه كانط هو قوله بأن كل عيان أو حدس لابد أن يكون حسياً ، وبالتالى فإنه ليس فى استطاعتنا مطلقاً الوصول إلى أى عيان أو حدس عقلى.

– ويرى هؤلاء أن فى استطاعة العقل أن يحيل المحسوس إلى معقول عن طريق التجريد ، ومن ثم فإنهم يقررون بأن فى الإمكان استخلاص العلم من صميم المحسوس .

حقاً لقد أراد كانط أن يدعم العلم الطبيعى ، وأن يرد على نزعة هيوم الشكية ، ولكن بعض نقاد الفلسفة النقدية قد ذهبوا إلى أن كانط لم يكن سوى مجرد هيوم آخر بسبب نزعته الأسمية Numenalisme المتطرفة التى انكرت قيام حدس عقلى أو تجريد ميتافيزيقى .

– وذهب آخرون إلى أنه لم ينجح مطلقاً فى الرد على هيوم ، وحجة هؤلاء أن كانط لم يستطع مطلقاً أن يخلع على الحقيقة

مضموناً موضوعياً ، بل هو قد عجز تماماً عن تجاوز " ظاهرية هيوم " Hume's phenomenisme .

– وقد رد كانط على هذا الإتهام فقال بضرورة التفرقة بين المظهر appearance ، والظاهرة phenomena على أساس أنه ليس للمظهر الحسى أدنى قيمة موضوعية فى حين أن الظواهر لا تبدو لنا إلا بقدر ما تكون مترابطة وفقاً لقواعد كلية ضرورية . فالتطبيق المشروع لمبادئ الذهن على تمثلات الحس ليس من شأنه أن يحيل حقيقة التجربة إلى مجرد مظهر وهمى ، بل هو على العكس ، السبيل الأوحد لتجنب أخطاء المثالية المتعالية .

وقد سبق أن قال كانط أن مجرد شعورى بوجودى الخاص هو فى نفس الوقت شعور مباشر بوجود أشياء أخرى خارج ذاتى ، مما يدل على رفضه للمثالية الذاتية ، واعترافه منذ البداية بوجود " واقع " ثابت يؤثر على شعورنا . (١)

(٣) اعترض البعض أن كانط انتهى من هذا النقد إلى نتيجة سلبية خالصة وهى هدم الميتافيزيقا بالمعنى الموجود عند ديكارت وليبنتز وڤولف .

---

(1) Hoffding : History of Modern ph. p. 60 .

والرد على هذا يكمن فى أن كانط لم يقتصر على الكشف عن أوهام الميتافيزيقا ، بل هو قد حاول تفسيرها وتبريرها ، لأنه لاحظ أنها تستند إلى طبيعة العقل الإنسانى نفسه ، فلم ينظر إليها باعتبارها وهماً يجب القضاء عليه ، بل اعتبرها ميلاً طبيعياً نابعاً من صميم العقل البشرى .

كل ما فعله كانط أنه فضل أن يكف عن استخدام العقل للبرهنة على قضايا تخرج بطبيعتها عن دائرة الظواهر ،

– وقد اعترض البعض أيضا على أن تكون الميتافيزيقا مجرد تنسيق للتصورات القبلية وللأفكار المتعالية ، إذ ربما تكون هذه الميتافيزيقا النقدية مجرد نظرية للعلم أو فلسفة للعلم كما يقول فشته ، ولكنها ليست فى الحقيقة علماً للميتافيزيقا لانها لا تسمح لنا بالبحث فى حقيقة العالم المعقول .

إن تحليل المعرفة الإنسانية مهما كان تحليلاً للتصورات القبلية لا يمكن أن نسميه ميتافيزيقا ، وهذا ما دفع كانط نفسه إلى تأسيس ميتافيزيقا قائمة على التجربة الأخلاقية أو مسلمات العقل العملى ، وجعل النقد بمثابة تمهيد للميتافيزيقا .

(٤) اعترض بعض الناقدين على تصور كانط الحرية بدعوى أنها تمثل قوة روحية لا معقولة ، خارج الزمان ، وكائنة فى عالم أبدى هو عالم المعقولات .

ويرد كانط على ذلك بقوله أن لدى الإنسان علية أخرى مختلفة كل الاختلاف عن العلية الطبيعية ، وتلك هى العلية الأخلاقية التى تكشف عنها طبيعته العقلية .

وحين يتحدث كانط عن " الواجب " فإنه يتحدث عن ضرورة أو مبادئ ضرورية لا تتلقى بها فقد فى عالم الطبيعة ، بل إنه يتحدث عن ذلك القانون الذى يحدد ما ينبغى أن يكون بغض النظر عما هو كائن أو سوف يكون .

– لذلك فهو يقرر أنه لابد من التمييز بين ملكوت الطبيعة وملكوت الحرية أو بين المجال النظرى والمجال العملى . [1]

كما أن كانط قد تعرض للحديث عن الحرية فى مناقضات العقل وفى نقض علم الكون ، وكان من الأجدر مناقشة هذه الفكرة : فى علم النفس العقلى لا فى علم الكون (أى فى وضعها فى مكانها المناسب) . لأن الحرية هى الخاصية الأساسية للطبيعة الإنسانية ،

(1) A. H. Smith : Kantian studies : Oxford 1947 p. 136 .

كما أن مسألة الاختلاف بين الحرية وقوانين الطبيعة الضرورية ليست فى الحقيقة المشكلة الأساسية للحرية . وربما لا نجد مجالاً لهذه المسألة إلا فى فلسفة اسبينوزا التى تجعل الإنسان يخضع لضرورة الوجود ووحدته .

لكن مشكلة الحرية الاساسية مرتبطة بالإنسان بغض النظر عن الحتمية الطبيعية للعالم الذى يحيط به . (١)

(٥) لقد قيل أن كانط أخذ فكرة النقد فى الميتافيزيقا عن ليبنتز ، وبالتالى لم يقدم لنا شيئاً جديداً . * (٢)

" فإذا كان الغرض من النقد الفلسفى عند كانط هو التمييز بين الظواهر والأشياء فى ذاتها ، وبالتالى استبعاد الأشياء فى ذاتها من مجال العلم والمعرفة ، فلقد سبقه ليبنتز إلى ذلك . ومن الصواب أن نعترف أن كانط قد أخذ الأفكار الأساسية فى نقد العقل الخالص من ليبنتز فإذا كان نقد كانط هو محاولة لعلاج الفلسفة من الجراح التى أصابتها من نقد هيوم ، فإن ليبنتز هو أول من

---

(١) راجع هنا تحليل برجسون للحرية من بحثنا : " الزمان بين كانط وبرجسون " ط١ ١٩٩١ .

*(٢) هذا ما قاله إبرهارد J.A. Eberhard فى المجلة الفلسفية ١٩٧٩ من أجل تفنيد الفكر الكانطى [راجع هنا : د. نازلى اسماعيل : النقد فى عصر التنوير . ص٨٠ : ٨٢] .

عجل بنهاية شك هيوم . وفلسفة ليبنتز هى فى صميمها نقد للعقل ، ولا يمكن وصفها بأنها فلسفة محايدة أو لا نقدية .

مجمل القول أن مرحلة الجدل المتعالى أو مرحلة النقد ، وإن كانت تمثل مرحلة هامة من فكر كانط ، إلا أنه يمكن القول بأن العقل لا يمكن أن يخضع إلى الأبد لهذا التناقض وهذا الصراع ، وخاصة بعدما أحرزه العلم من تقدم .

إن أزمة العقل يمكن حلها بالعقل أيضاً ، وكما قلنا فى البداية أن العقل البشرى عليه أن يتخطى دائرة الممكن إلى دائرة الواقع ، لأنه العقل القادر على التحليق والارتفاع ، والقادر أيضا على الغوص فى الأعماق ، إنه العقل الإنسانى القادر ليس فقط على الجدل السلبى القائم على التناقض ، ولكنه العقل الذى يتخطى هذا إلى المعرفة الموضوعية والقدرة على الخلق والإبداع .

ويبقى لنا أن نقول فى ختام هذا التقييم النقدى ، أن رفض بعض الآراء التى جاءت فى سياق هذا العمل أو تفنيدها لا يعنى بأى حال من الأحوال تخطى هذه الأفكار الوضاءة وهذه المناهج النقدية التى عرضنا لها . فالحق أنه لا يمكن لأى تفكير معاصر أن يتجاوز فكر هؤلاء الرواد ، ذلك أن خصوبة أفكارهم قد عملت على

تجمع المفكرين حولهم وكأنما هم مركز اشعاع فكرى تتلاقى عندهم عقول الفلاسفة المختلفين .

ففى كل ما عرضنا نجد وضوحاً فكرياً ، وعرضاً منهجياً ، ونصاعة عقلية تتجلى فى فكر هذه النماذج النقدية البارزة ، وإن اختلفت رؤى كل منهم .

وقد يتوهم البعض أنه لم تعد لديكارت أو اسبينوزا أو مالبرانش أو ليبنتز أو هيوم أو كانط أو هيجل سوى مجرد أهمية تاريخية ، فى حين أن هؤلاء الفلاسفة - فيما نتصور - ما زالوا أحياءً بمناهجهم وأفكارهم فى صميم الفكر المعاصر .



أهم المراجع

أولا المراجع الأجنبية :

(1) A. H . Smith : Kantian studies . Oxford .. 1947 .

(2) Boyce Gibson, The philosophy of Descarts . London . 1932 .

(3) D. Will : outlines of ph . (plato to Russell) . London . 1962 .

(4) Dunning , w . A : History of political theories . N. y . 1930 .

(5) F . Meyar : History of modern philosophy . London : 1966 .

(6) F . pollock : spinoza , his life and ph , N. Y . 1966 .

(7) Garforth F.W : The scope of philosophy longman group . London . 1971 .

(8) Hallett . H. F : spinoza , the elements of his philosophy . London . 1957 .

(9) Hampshire . s : spinoza . London . 1956 .

(10) Harry , Wolfson : The philosophy of spinoza . cambridge . 1934 .

(11) Hoffding, Harold : A History of modern ph . N. Y .

1955 .

(12) Hume . D : Atreatise of Human nature . ed . seldy . Bigge . Oxford . 1969 .

(13) John Locke : An essay concerning Human understanding by pringle . A. S pattison - Oxford . 1934 .

(14) Kant . I : Critique of Pure Reason . Trans by . J. M. D. Meikle . John . London . N. Y. 1978 .

(15) Kuno Fischer : Descortes and his school . London . 1887 .

(16) Mark thomas Carson : Spinoza's theory of truth . N. Y. London . 1972 .

(17) N. K. Smith : New Studies in the ph . of Descartes .

(18) O' Connor . D. J : Acritical History of western ph . Macmillan . London . 1964 .

(19) Paul Edwards : The Encyclopeadia of philosophy . Macmillan publishing . N. Y. London .

(20) Peter, Fround , S. P and Demise . J. S : Contemporary ph . and its origins . London . 1967 .

(21) R . Aron : John Locke . Oxford . 1937 .

(22) R. H . M . Elwes : Works of Spinoza . N. Y . 1981 .

(23) Roth Lean : Spinoza . London . 1954 .

(24) Spinoza : On the improvement of the understanding . by . R. H. Elwes . N . Y . 1955 .

(25) ______ : Ethics . Transby . W. H. white and A . H . strting . Oxford . 1927 .

(26) Spinoza : Atheological - Political Treatise transby . R . H . M . Elwes . N. Y. 1951 .

(27) S. V. Keeling : Descartes . London . 1934 .

(28) W. Cunningham : The influence of Descartes on metaphysical speculation in England . London . 1887 .

(29) Wright , W. K : AHistory of modern phiolsophy . Macmillan N. Y. 1947 .

ثانياً : المراجع العربية :

(أ) كتب مترجمة :

١- إتين جلسون : روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط .

ترجمة وتعليق . د. إمام عبدالفتاح . ط ١ ١٩٧٤ .

٢- اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة .

ترجمة د. حسن حنفى . مراجعة فؤاد زكريا .

الهيئة المصرية العامة للنشر ١٩٧١ .

٣- الكسندر كواريه : ثلاث دروس فى ديكارت .

ترجمة . يوسف كرم . المطبعة الأميرية . القاهرة ١٩٣٧ .

٤- أندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة .

ترجمة د. عبدالحليم محمود . دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٢ .

٥- برتراند رسل : حكمة الغرب جـ٢ . الفلسفة الحديثة والمعاصرة .

ترجمة : فؤاد زكريا . المجلس الوطنى للثقافة الكويت ١٩٨٣ .

٦- ———— : تاريخ الفلسفة الغربية جـ ٣ . الفلسفة الحديثة .

ترجمة : محمد فتحى الشنيطى . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧ .

٧- ديكارت : مقال عن المنهج . ترجمة محمود الخضيرى .

الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥ .

٨- ——— : مبادئ الفلسفة . ترجمة عثمان أمين . القاهرة ١٩٧٥ .

٩- ريتشارد شاخت : رواد الفلسفة الحديثة .

ترجمة أحمد حمدى محمود. الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٧ .

١٠- كانط : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة تريد أن تصير علماً .

ترجمة د. نازلى اسماعيل حسين . مراجعة د. عبدالرحمن بدوى دار الكتاب العربى ١٩٦٨ .

(ب) مراجع عربية :

١١- أحمد فؤاد الأهوانى : معانى الفلسفة ط١ القاهرة ١٩٤٧ .

١٢- توفيق الطويل : قصة الصراع بين الفلسفة والدين ط٣ ١٩٧٩ .

١٣- ________ : أسس الفلسفة ط ٧ دار النهضة العربية ١٩٧٩ .

١٤- حسن حنفى : نماذج الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط (بدون تاريخ) .

١٥- زكريا ابراهيم : كانط . مكتبة مصر ط٣ ١٩٧٢ .

١٦- سامية عبدالرحمن : الزمان بين كانط وبرجسون . ط ١ ١٩٩١ .

١٧- ________ : الدين والمعجزة فى فكر هيوم التجريبى . القاهرة ط١ ١٩٩٨ .

١٨- عباس محمود العقاد : فرنسيس بيكون . القاهرة ١٩٤٥ .

١٩- عثمان أمين : ديكارت . مكتبة النهضة العربية ١٩٥٣ .

٢٠- عبدالرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة جـ٢ . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٨٤ .

٢١- فؤاد زكريا : اسبينوزا ط٢ القاهرة ١٩٦٩ .

٢٢- ماهر عبدالقادر محمد : فلسفة العلوم . مكتبة النهضة العربية . بيروت ١٩٨٤ .

٢٣- محمد على أبو ريان : الفلسفة الحديثة . دار المعرفة الجامعية . ١٩٦٩ .

٢٤- محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث . الانجلو المصرية . القاهرة . ١٩٩٦ .

٢٥- مراد وهبة : مدخل إلى التنوير . دار العالم الثالث . مصر ١٩٩٤ .

٢٦- مراد وهبة : مُلاك الحقيقة المطلقة . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٩ .

٢٧- نازلى اسماعيل حسين : النقد فى عصر التنوير . دار النهضة العربية ١٩٧٢ .

٢٨- نازلى اسماعيل حسين : الفلسفة الحديثة . رؤية جديدة . مكتبة الحرية ١٩٧٩ .

٢٩- ———————— : الفكر الفلسفى : المكتبة القومية ١٩٨٢ .

٣٠- ———————— : الفلسفة الألمانية : المكتبة القومية ١٩٨٣ .

٣١- يحيى هويدى : أضواء على الفلسفة المعاصرة ، ط١ مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٨ .

٣٢- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . دار الكتب المصرية ١٩٦٢ .



الفهـــرس

رقم الإيـداع : ٦٨١٠ / ٢٠٠٠